ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 63

MANFRED HUTTER

ALTORIENTALISCHE VORSTELLUNGEN VON DER UNTERWELT

Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal»

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1985

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hutter, Manfred:

Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt: Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal»/Manfred Hutter.
Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.

(Orbis biblicus et orientalis; 63)
ISBN 3-7278-0328-2 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53686-0 (Vandenhoeck und Ruprecht)
NE: GT

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-0328-2

Digitalisat erstellt durch Florina Tischhauser,
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1984 am Institut für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität zu Graz als Dissertation eingereicht. Sie ist in ihrer Themenstellung aus dem Bereich der altorientalischen Religionsgeschichte eher an den Rand der Theologie und eines Theologiestudiums zu stellen. Deshalb seien jene erwähnt, die mir beim 'Blick über den Zaun' zur Seite gestanden sind. Die Voraussetzungen für diese Arbeit habe ich in den Vorlesungen von Univ.Doz.Dr. Kurt Jaritz (Graz) erworben. Zu verschiedenen vorläufigen Fassungen des Manuskripts haben Dr. Hannes D. Galter (Toronto), Univ.Prof.Dr. Wolfgang Röllig (Tübingen) und Univ.Prof.Dr. Egbert von Weiher (Köln) mündlich bzw. schriftlich ausführliche Anregungen und so manche Korrekturen beigebracht. Besonders sei auch Univ.Prof.DDr. Claus Schedl genannt, der mir als seinem Assistenten für die Abfassung der Arbeit in großzügiger Weise Zeit zur Verfügung gestellt und ihren Fortgang wohlwollend begleitet hat. All ihnen herzlichen Dank!

Graz, April 1984 Manfred Hutter

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die Abkürzungen entsprechen W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch, Bd.3, Wiesbaden 1981, IX - XVI bzw. S.SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin und New York 1974. Dazu kommen folgende, die darüber hinausgehen bzw. abweichen:

A	Amarna-Version
AcAn	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
AEPHEH	Annuaire. École pratique des hautes études. Section des sciences historique et philologiques
DD	*Dumuzis Tod*, s. ALSTER 1972
EA	El-Amarna Tafeln, s. KNUDTZON 1915
G	*Gilgameš-Epos*, s. THOMPSON 193o
Hg / hgg	Herausgeber / herausgegeben
IG (akk)	*Ištars Gang in die Unterwelt*, s. BORGER 1963
IG mass.	*Ištars Gang in die Unterwelt*, s. EBELING 1949
IG sum	*Inannas Gang in die Unterwelt*, s. SLADEK 1974
Jh.	Jahrhundert
Jt.	Jahrtausend
K	Konsonant
KTU	s. DIETRICH / LORETZ 1976
mass.	mittelassyrisch
mbab.	mittelbabylonisch
nass.	neuassyrisch
RTAT	W.BEYERLIN (Hg), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975
S	Sultantepe-Version
SAHG	A.FALKENSTEIN / W.VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich und Stuttgart 1953
SMS	Syro-Mesopotamian Studies, Malibu
V	Vokal
W	Uruk-Version
Z	Zeile

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINFÜHRUNG

Wenn in dieser Studie versucht wird, einen Mythos zu interpretieren und nach dem Ertrag für die mesopotamische Religionsgeschichte zu fragen, so können am Beginn schwerwiegende Bedenken gegen ein solches Unternehmen auftauchen. Immerhin meint OPPENHEIM innerhalb seiner Überlegungen, weshalb eine Darstellung der mesopotamischen Religion nicht geschrieben werden soll[1]: "All these works which we are wont to call mythological should be studied by the literary critic rather than by the historian of religion." Und auch LAMBERT kommt um die Feststellung nicht umhin[2] "how far Assyriology is from the stage where a history of religions could be written." Wenn nun noch eingestanden werden muß, daß der Verfasser der vorliegenden Studie über *Nergal und Ereškigal* nicht Assyriologe, sondern Theologe ist, so könnte man meinen, daß die Voraussetzungen nicht allzu günstig sind, um ein solches Thema fruchtbringend zu bearbeiten.

Die Tatsache, daß ich Nicht-Assyriologe bin, bestimmt notwendigerweise meine Arbeit. Ich greife daher dankbar auf Publikationen von Fach-Assyriologen zurück, die sich um die Bearbeitung der betreffenden Texte gemüht haben, auch wenn ich an einzelnen Stellen eine eigene sprachliche Interpretation oder Ergänzung vorschlage. Aus diesem Grund glaube ich auch auf eine vollständige Transkription der Texte verzichten zu können, zumal eine solche erneute Transkription nur nach umfangreichen Kollationen der einzelnen Tafeln in den betreffenden Museen sinnvoll gewesen wäre. Im Zusammenhang mit der Übersetzung werden jedoch die vorhandenen Transkriptionen bibliographisch nachgewiesen, sodaß sie leicht auffindbar sind.

Die Übersetzungen von *Nergal und Ereškigal* wurden von mir neu angefertigt. Für die Amarna-Version war dies notwendig, da die vorliegenden vollständigen deutschen Übersetzungen[3] dem heutigen Stand der Assyriologie keineswegs mehr entsprechen. Für die

---

1 OPPENHEIM 1964, 177.
2 LAMBERT 1973, 357.
3 KNUDTZON 1915, 969 - 975; E.EBELING, in: H.Greßmann (Hg), Altorientalische Texte zum AT, Berlin 1926, 21o - 212.

Sultantepe-Version wird im Rahmen dieser Arbeit, soweit mir bekannt ist, die deutsche Erstübersetzung des ganzen Mythos geboten[4]. Als Kriterium für die Übersetzung wird dabei ein Mittelweg gewählt, der versucht, der akkadischen Grammatik gerecht zu werden, aber auch eine einigermaßen gute Lesbarkeit im Deutschen zu erreichen. - Die philologischen Anmerkungen, die der Übersetzung angeschlossen sind, wollen keinen ausführlichen Kommentar ersetzen, sondern sollen lediglich an einigen Stellen meine etwas abweichenden Ansichten begründen. Daher ist auch auf die Zitation von möglichst vollständigen Textbelegen verzichtet worden.

Als Theologe bin ich primär am Inhalt des Mythos interessiert. Methodisch war ich bemüht, den Text vor allem aus sich heraus zu interpretieren, ohne in einem ersten Arbeitsgang Vergleiche mit anderen altorientalischen Literaturwerken oder mit Sekundärliteratur anzustellen. Vielmehr habe ich durch immer erneutes Lesen und Übersetzen versucht, nicht nur die philologischen Schwierigkeiten der Texte zu bewältigen, sondern mit dem Text in Kommunikation zu treten. Denn je öfter ein Text aufmerksam und detailliert gelesen wird, umso eher gibt er auch seine Geheimnisse preis. So hoffe ich, daß ich mit der vorliegenden Arbeit, die wohl nur eine Zwischenbilanz in der Auseinandersetzung mit dem Mythos sein kann, wenigstens zum Teil der Vielschichtigkeit von *Nergal und Ereškigal* gerecht werden konnte. Die immer wieder vorgenommene Lektüre der Texte wurde wahrscheinlich dadurch gefördert, daß die bisher vorhandenen deutschen Übersetzungen nur teilweise befriedigten. Dadurch blieb mir die Versuchung erspart, mich vorschnell in vorgeprägte Denkmuster drängen zu lassen. In gleicher Weise reizte die Auseinandersetzung mit den Keilschriftkopien, auch die Textlücken und Ergänzungsvorschläge immer wieder neu zu überdenken. - Die Erklärung des Mythos geschieht nicht in Form eines Kommentars zu den einzelnen Versen, sondern die wesentlichen Motive wurden gemeinsam erfaßt. Dadurch war eine Straffung möglich, da die zahlrei-

---

4 Umfangreiche Abschnitte sind übersetzt bei VON WEIHER 1971, 49 - 54; auch das Fragment aus Uruk, das zum Großteil mit der Sultantepe-Version parallel ist, liegt in einer deutschen Übersetzung bei HUNGER 1976, 18f vor.

chen Wiederholungen nur einmal besprochen werden mußten. Die einzelnen Motive wurden auch durch Zitate aus anderen Texten illustriert, wobei die vollständigen Zitate vor allem in Hinblick auf Leser, die keine assyriologischen Textsammlungen besitzen, einer bloßen Angabe von Belegstellen vorgezogen wurden. Auch diese Textbeispiele wurden - mit Ausnahme der sumerischen Texte - neu übersetzt.

So manche Fragen wurden nur andeutungsweise beantwortet oder überhaupt offengelassen, teilweise aufgrund der eigenen Inkompetenz, teilweise aber auch absichtlich. Ich hoffe jedoch, dadurch ein wenig die Diskussion von Assyriologen und Religionshistorikern anregen zu können, die über grammatische Probleme hinausgehend auch die Inhaltsseite der Texte ins Auge faßt, um mesopotamische Texte in stärkerem Maße als bisher für die allgemeine Religionswissenschaft fruchtbar zu machen[5]. Auch wenn solche Studien von einer gewissen Vorläufigkeit sind, da neue Grabungen mit neuem Textmaterial jederzeit Lücken füllen und scheinbar 'sichere' Interpretationen als auf tönernen Füßen stehend erweisen können, sollte doch der Versuch nicht gescheut werden, inhaltliche Analysen als 'Zwischenergebnis' vorzulegen.

Worin liegen nun die Berührungspunkte dieser Studie mit der Religionswissenschaft? Ein Fragenkomplex, der in der Arbeit indirekt häufig anklingt, ist das Verhältnis zwischen Mythologie und Religion. Ohne im Rahmen dieser Überlegungen eine endgültige Antwort zu geben, meine ich, daß mythologische Texte sehr wohl - aber eben nicht ausschließlich - Auskunft über religiöse Vorstellungen geben können; vielleicht läßt sich Mythologie als 'narrative Theologie' umschreiben, in der durch den Erzählvorgang religiöse Erkenntnis vermittelt wird. Das Erzählen/Rezitieren des Mythos wirft auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mythos und literarischer Gestaltung auf[6], ein

---

5 vgl. KIRK 197o, 85: "Once again I would like to affirm that this fascinating literary and mythological material from Mesopotamia should not be left aside by the rest of the world until some impossibly remote time when there are no more tablets left to publish and no more textual and grammatical uncertainties to be resolved."

6 vgl. dazu HECKER 1974, 24: "Allgemein gesehen heißt das, daß weder eine literarische oder andersartige Komposition

Bereich, der vorerst ebenfalls nur angeschnitten worden ist. Was tragen verschiedene literarische Gestaltungen eines Mythos zum Verständnis des Mythos, aber auch zur allgemeinen Literaturgeschichte Mesopotamiens bei? Die Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte von *Nergal und Ereškigal* sollen wenigstens einen Teil dieser Frage beantworten.

Durch die Interpretation des Mythos kann ein Aspekt der mesopotamischen Religionsgeschichte nun besser gefaßt werden. Die Aussagen des Mythos lassen erkennen, wie man sich mit dem Phänomen des Todes auseinandergesetzt hat, auch wenn - aufgrund der Sultantepe-Version - eine zeitliche Einschränkung auf die erste Hälfte des 1. Jahrtausends notwendig ist. Als weitere Einschränkung muß noch eingestanden werden, daß sich durch die episch-mythischen Texte nur ein Teil der Jenseitsvorstellungen erfassen läßt. Um den Themenkreis vollständig auszuschöpfen, müßten Daten archäologischer Art genauso berücksichtigt werden wie Textzeugnisse über Totenopfer, um nur zwei Beispiele zu nennen. - Im Vergleich mit ähnlich strukturierten Mythen, die den Abstieg einer Gottheit in die Unterwelt beschreiben, treten Gemeinsamkeiten hervor, deren Ausläufer bis in das *Nikodemus-Evangelium*[7] und ins christliche Glaubensbekenntnis reichen. Es muß an dieser Stelle genügen, auf diese Endpunkte der Überlieferungskette hinzuweisen, ohne die möglichen Bindeglieder zwischen Mesopotamien und dem Christentum aufzuzeigen[8].

In Hinblick auf das Alte Testament dürften die Unterweltsvorstellungen, die im Mythos zum Vorschein kommen, nicht ganz uninteressant sein. Obwohl in der offiziellen Religionsausübung in Juda während der assyrischen Herrschaft der assyrische Kult

---

ein Mythos noch ein Mythos unbedingt eine einzige begrenzte literarische oder sonstige Form ist, daß er sich vielmehr als die Summe aller für ein bestimmtes mythologisches Beispiel sinnvoller Aussagen und Daten in beliebigen Zustand der Überlieferung einschließlich gar des mündlich Tradierten oder nur aus Andeutungen Erschließbaren ergibt."

7 vgl. E.HENNECKE/W.SCHNEEMELCHER (Hg), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3.völlig neubearbeitete Auflage, Bd. I. Tübingen 1959, 33o - 358.

8 vgl. zum Thema 'Höllenfahrt' die weitausgreifende Materialsammlung und Sichtung von J.KROLL, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig 1932 (= Darmstadt 1963).

keine entscheidende Rolle spielte[9], könnte die zeitliche Parallelität dennoch die Möglichkeit dazu bieten, daß unterschwellig in der Volksreligion auch fremde Überzeugungen kursierten; die assyrische Grenze war nach der Zerstörung Israels dem Königreich Juda sehr nahe und Nergal selbst wurde im Gebiet des ehemaligen Israel von assyrischen Neusiedlern verehrt (2 Kön 17, 3o). - Für den positiven oder negativen Nachweis eines solchen Zusammenhangs zwischen den assyrischen und judäischen Unterweltsvorstellungen sind jedoch weitere Untersuchungen notwendig. Die Materialien zur Unterwelt und zum Abstieg in die Unterwelt, die in dieser Studie geboten werden, sollen daher einen Beitrag dazu liefern, an diesen religionsgeschichtlich hochinteressanten Fragen weiterzuarbeiten.

Die Fülle der hier angeschnittenen Probleme und Fragen kann zum Teil in der vorliegenden Studie gelöst werden. Auch wenn dabei manches vorerst offenbleiben muß oder unklar bleibt, ist die Beschäftigung mit den Keilschrifttexten immer von neuem lohnend. Man wird daher dem mesopotamischen Schreiber zustimmen, wenn er mit Ausdrücken, die auch in *Nergal und Ereškigal* im entsprechenden Kontext Verwendung finden, seinen Beruf charakterisiert[1o]:

> *ṭup-šar-ru-tu$_4$ ṣa-a-a-ḫa-at-ma la-la-šá ul iš-šeb-bi*
> Die Schreibkunst ist entzückend, nicht sättigt man sich an ihrer Wonne.

---

9 vgl. M.HUTTER, Hiskija König von Juda. Ein Beitrag zur judäischen Geschichte in assyrischer Zeit, Graz 1982 (= GrTS 6), 61f.

1o A.W.SJÖBERG, JCS 24 (1972) 126:2.

II. PHILOLOGISCHE UND LITERARISCHE ERSCHLIESSUNG

1) Die Version von Tell el-Amarna (= A)

a) Herkunft und Aussehen des Textes

Neben den zahlreichen Keilschriftbriefen, die Ende 1887 in Tell el-Amarna in Mittelägypten gefunden wurden[1], enthielt dieses Archiv der beiden Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. - Echnaton auch epische und mythologische Texte, so z.B. Teile des *Adapa-Mythos*, vom *šar tamḫāri-Epos* und eine Version von *Nergal und Ereškigal*. Die Bruchstücke der letztgenannten Tafel befinden sich nun in London[2] und Berlin[3]. Die grundlegende Bearbeitung des Textes ist noch immer diejenige von KNUDTZON[4], die auch der folgenden Übersetzung zugrundegelegt wurde.

Der Text bringt eine einfache Erzählung ohne große Redekomplexe und hat jetzt einen Umfang von 88 Zeilen, wobei der ursprüngliche Umfang 1oo bis 12o Zeilen betragen haben könnte[5]. Ob die Version auf einer jetzt verlorenen Tafel noch eine mögliche Fortsetzung hatte[6], scheint unsicher zu sein, da in Z 87f vielleicht ein Schluß erkennbar ist, der allerdings genauso kurz gefaßt ist wie der Anfang der Erzählung.

Epigraphisch entspricht die Tafel dem Duktus der mittelassyrisch/mittelbabylonischen Zeit, eine Tatsache, die gut mit dem Zeitraum der Residenz der Pharaonen in Amarna korrespondiert. Daher kann man die Abfassungszeit des Textes ziemlich sicher für das 14. Jahrhundert festlegen. Besonders charakteristisch für diese Tafel (und auch für den *Adapa-Mythos*) ist die Tatsache, daß kaum Ideogramme verwendet werden, sondern hauptsäch-

---

1 vgl. zu Fundumständen und Inhalt des Archivs KÜHNE 1973, 2ff.
2 C.BEZOLD / E.A.BUDGE, The Tell El-Amarna Tablets in the British Museum, London 1892, Nr. 82.
3 O.SCHRÖDER, Vorderasiatische Schriftdenkmäler 12, Berlin 1915, Nr. 195.
4 KNUDTZON 1915, 968 - 975 (= EA 357).
5 so REINER 1978, 161, was aber unsicher bleiben muß.
6 ebd. 161; vgl. auch die Übersetzung bei VON WEIHER 1971, 53, die auf einen unvollständigen Text weist.

lich Zeichen vom Typ KV oder VK, wogegen Zeichen vom Typ KVK selten sind[7]. Damit verbunden sind zahlreiche Pleneschreibungen, weshalb WILHELM[8] die Vermutung äußert, daß diese Abschrift aus dem Mitannireich stammen könnte und von dort nach Ägypten importiert worden sei.

In Ägypten wurde der Text (wohl erst sekundär) für Schulzwecke verwendet, um die akkadische Sprache zu erlernen. Dem Lernvorgang kam die syllabische Schreibweise[9] sehr zugute. Dazu zeigt der Text 'Lesehilfen'; denn bei Zeichen, welche die einzelnen Wörter abschließen, sind meist rote Punkte angebracht, ohne jedoch zu einer vollkommen konsequenten Worttrennung zu führen[1o].

b) Übersetzung

1 Als die Götter ein Gastmahl bereiteten,
2 zu ihrer Schwester Ereškigal
3 sandten sie einen Boten:
4 "Wir können nicht zu dir hinuntergehen,
5 und du kannst nicht zu uns heraufkommen.
6 Schick (deinen Boten), damit er deinen Speiseanteil hole!"
7 Ereškigal sandte ihren Wesir Namtar:
8 "Steig hinauf, Namtar, zum hohen Himmel!"
9 Er trat [ein ... und es erho]ben sich die Götter,
1o sie [... und sie begrüßten] Namtar,
11 den Boten ihrer älteren Schwester.
12 Sie gerieten in Furcht, ... als sie ihn kommen sahen,
13 die erhabenen Götter ... .
14 ... die Speise der Göttin seiner Herrin.
15 ... er weint (und) ist bedrückt,
16 den Weg [zum Land ohne Wiederkehr schlägt er ein (?)].

---

7 vgl. z.B. die Schreibung in Z 2: *e-re-eš-ki-i-ga-a-al*.
8 WILHELM 1982, 81.
9 Daß die Orthographie dieses Textes besonders günstig zum Erlernen der Keilschrift ist, mag ein Vergleich mit anderen 'Schultexten' verdeutlichen. So zeigt z.B. die Version von Sultantepe, obwohl auch sie ein Übungstext ist, recht viele Ideogramme.
1o vgl. KNUDTZON 1915, 25.

...

25 "Geh, und von ihrer Schwester [sag ihnen die Worte] meines Mundes:
26 'Wo ist der, der sich vor meinem Boten nicht erhob?
27 Bringt ihn zu mir für [seinen] T[od]. Ich will ihn töten!'"
28 Namtar ging hin, er sprach mit den Göttern,
29 es riefen ihn die Götter, sie besprachen mit ihm [den Tod]:
3o "Sieh, der Gott, der sich vor dir nicht erhoben hat,
31 nimm ihn, (bring ihn) vor deine Herrin!"
32 Es zählte sie Namtar, der hinterste Gott war kahlköpfig.
33 "Nicht ist der Gott hier, der sich vor mir nicht erhob!"
34 Namtar ging weg und [er erstattete] seinen Bericht:
35 ["Meine Herrin, ich zählte] sie,
36 [kahlköpfig war der] hinterste Gott.
37 [Der Gott, der sich vor mir nicht erhob, war] nicht hier!"
38 [Ereškigal öffnete ihren Mund]
39 [und sprach zu Namtar], ihrem Boten:
4o ["Um ihn zu finden, wirst du in den Himmel hinaufsteigen jeden] Monat!"
41 "... Ea, mein geehrter Herr,
42 die einzige Hilfe (?) ... ist in der Hand [Eas]."

43 'Genommen' zu Ereškigal ist er, er weint ...
44 vor Ea, seinem Vater: "Sie wird mich sehen
45 und nicht wird sie mich am Leben lassen." - "Fürchte dich nicht,
46 ich werde dir 7 und 7 'Seh[ende]' geben,
47 die mit dir gehen sollen: ..., ..., [Mutabriqu],
48 Šarabdu, [Rabiṣu, Ṭirid, Idibtu],
49 Ben[nu, Ṣidanu, Mikit, Bēl-ūri],
5o Ummu und [Libu. Sie sollen gehen]
51 mit dir!" - [Als Nergal zum] Tor
52 der Ereškigal [kam], rief er: "Pförtner, [öffne] dein Tor!
53 Den Türriegel lockere, sodaß ich eintreten kann. Vor deine Herrin
54 Ereškigal bin ich gesandt." Der Pförtner ging und
55 sprach zu Namtar: "Ein Gott steht am Eingang des Tores.
56 Komm, sieh ihn genau an, damit er eintreten kann." Namtar

ging hinaus,
57 erfreut sah er ihn: ["Bleib] hier!" Dann sagte er
58 zu seiner Herrin: "Herrin, der Gott, der in früh[eren]
59 Monaten verschwunden ist und sich vor mir nicht erhoben
hat, (ist hier)."
6o "Bring ihn herein! Wenn er hereinkommt, will ich ihn töten."
61 Namtar ging hinaus ...: "Tritt ein, mein Herr,
62 zum Haus deiner Schwester, ... dein Weggehen!"
63 Nergal [antwortete]: "Dein Herz soll sich über mich freuen."
64 ... Nergal ...
...
67 ... beim Eintreten zum Tor ...
68 ... im dritten, Mutabriqu im vierten,
69 Šarabdu im fünften, Rabiṣu im sechsten, Ṭirid
7o im siebenten, Idibtu im achten, Bennu
71 im neunten, Ṣidanu im zehnten, Mikit
72 im elften, Bēl-ūri im zwölften,
73 Ummu im dreizehnten (und) Libu im vierzehnten
74 Tor stellte er auf. Seine *ḫudummu* schnitt er im Vorhof ab.
75 Namtar (und) seinen Kriegern gibt er den Bescheid: "Die Tore
76 sind geöffnet. Jetzt werde ich gegen euch losstürmen!"
77 Im Innern des Hauses packte er Ereškigal
78 an ihren Haaren, er beugte sie vom Thron
79 zum Boden herab, um ihr den Kopf abzuschlagen.
8o "Töte mich nicht, mein Bruder, ich will dir etwas sagen!"
81 Nergal hörte auf sie, seine Hände lösten sich; sie weint
und ist bedrückt:
82 "Du sollst mein Gatte sein, ich will deine Gattin sein. Ich
will dich ergreifen lassen
83 das Königtum über die weite Erde. Ich will die Tafeln
84 der Weisheit in deine Hände legen. Du sollst der Herr sein,
85 ich will die Herrin sein!" Nergal hörte diese ihre Rede,
86 er faßte sie an, küßte sie und wischte ihre Tränen ab:
87 "Was du gewünscht hast seit den vergangenen Monaten von mir,
88 fürwahr, so (soll es sein!)"

c) Anmerkungen zur Übersetzung

Z 4: *ú-lu nu-ur-ra-da-ak-ki*: Wie der Vergleich mit der Version von Sultantepe (I 33: *ni-nu-ma ul šá a-ra-di*) zeigt, ist hier *ú-lu* wohl als Schreibfehler für die Negation *ul* zu betrachten. Damit verliert aber auch die Interpretation von OPPENHEIM 195o, 148, daß die oberirdischen Götter von Zeit zu Zeit die Unterweltsgötter besucht haben, ihre philologische Basis.

Z 8: Ich verstehe *i-la-am-ma* als Imperativ mit Ventivsuffix; vgl. S I 53, wo Ereškigal einen ähnlichen Auftrag an Namtar erteilt; vgl. auch die Übersetzung bei LABAT 197o, 99.

Z 9: Aus dem Textzusammenhang ist eine Ergänzung zu [*it*]-*bu-ma* (vgl. Z 26.3o.59) gegenüber [*i-dab-b*]*u-bu-ma* (sie sprachen) bei KNUDTZON vorzuziehen; möglich ist auch die Ergänzung [*a-ša-ar aš*]-*bu-ma i-la-nu*: "wo die Götter wohnten"; siehe dazu JENSEN, KB 6/1, 74:9.

Z 1o: Ergänze [*ik*]-*ru*-[*bu-ma*]; vgl. OPPENHEIM 195o, 148 Anm. 2.

Z 12: *ig/q-ru-ú-ru* von *garāru* (CAD G 49: to shy away, to be in panic) bzw. von *qarāru* (AHw 9o2: sich krümmen, sich ängstlich verkriechen).

Z 15: *ud-dá-aḫ-ḫa-as* von *duḫḫusu* (AHw 174: Dt: bedrückt werden). - Zu einer möglichen (allerdings unsicheren) Ergänzung der Zeilen 15 - 16 siehe LABAT 197o, 99:
[mais lui, refuse (?)]; il pleure, il sanglotte,
[et du Pays-sans-re]tour, [il reprit le] chemin.

Z 25: Siehe LABAT 197o, 99: Va, [et de leur] soeur [dis-leur ces] miennes pa[roles].

Z 26: Lies mit VON WEIHER 1971, 49 Anm. 2 *a-li* (wo) anstelle von *i-li* bei KNUDTZON.

Z 27: unsicher, lies *a-na mu-ú*-[*ti-šu*], vgl. BOTTÉRO 1971-72, 98; LABAT übersetzt: pour [son tré]pas amène-le ici.

Z 29: OPPENHEIM 195o, 149 ergänzt zu *mū*[*tu*] (Tod): "in order to discuss with him the (subject of the) death (sentence)"; ähnlich auch LABAT 197o, 99: pour parler avec lui de (ce) tré[pas].

Z 35 - 37: Ergänzt nach Z 3o - 33; die lexikalischen Schwierig-

keiten, die *g/qubbuḫu* in Z 32. 36 bereitet hat (vgl. OPPENHEIM 195o, 149f), sind inzwischen geklärt; siehe AHw 295. 925 und S IV 31; V 38. 41.

Z 38f: Zur formelhaften Ergänzung vgl. SONNEK 194o, 228 Nr. 7.

Z 4o: Freie Ergänzung nach LABAT 197o, 1oo.

Z 42: *us-sa-a*: sehr unsicher, eventuell liegt hier eine maskuline Nebenform oder ein Schreibfehler für *usātu* (AHw 1437: Hilfe, Unterstützung) vor. Z 41f verstehe ich jedenfalls als Rede Nergals an Ea, worin er um Hilfe gegen Ereškigal bittet.

Z 43: Hier beginnt die Rückseite der Tafel. Die Übersetzung ist unsicher, eventuell ist *li-i-qi* als Stativ zu interpretieren, wodurch Nergals Ausgeliefertwerden an Ereškigal ausgedrückt ist; vgl. LABAT 197o, 1oo: "D'être livré à Ereshkigal"; - anders HEIDEL 1949, 13o, der in Z 43 einen Imperativ sieht: "Take (him) to Ereshkigal!" Damit würde Nergal hier direkt an Ereškigal ausgeliefert, weshalb er weinend zu Ea geht.

Z 45: *ú-lu-ba-la-ṭa-an-ni* als Sandhi für *ul uballaṭanni*, vgl. SPEISER in ANET 1o3 Anm. 2.

Z 46: Ergänze *a-mi-*[*ra-ni*] mit BOTTÉRO 1971-72, 99.

Z 47 - 5o: Ergänzt nach Z 68 - 73; zu den Namen vgl. VON WEIHER 1971, 86 Anm. 6 - 16; zu *bēl u*[!]*-ri* siehe auch AHw 1434b s.v. *ūru*.

Z 51: vgl. S VI 19: *bāba šá* [d]*Ereš-ki-gal ina ka-ša-di*.

Z 52: vgl. S VI 2o: [lú]*atû pi-ta-an-ni bāba*; vgl. S I 18 und IG 14.

Z 57: Lies mit HEIDEL 1949, 131 Anm. 1o1 *ḫa-a-di-iš*[!] (erfreut); zur weiteren Ergänzung vgl. LABAT 197o, 1oo: "Reste là!"

Z 74: *ḫudummu*: CAD H 224: "mng. ukn.", eventuell: "its (the door's ?) *ḫ*. he cut through in the courtyard." Wahrscheinlich sind damit Seile gemeint, mit denen die Türen geschlossen werden können, vgl. A. SALONEN, Die Türen im alten Mesopotamien, Helsinki 1961, 91 und OPPENHEIM 195o, 153; vgl. auch E. CASSIN, RA 57 (1963) 116 für Texte aus Nuzi, wo die Phrase *ḫuddumumma epēšu* im Sinne von 'einschließen' vorkommt. - Weniger zutreffend

erscheint mir die Einordnung unter *ḫi/udumu* in AHw 344.

Z 75: 'Namtar': Es liegt dabei wohl kein Schreibfehler vor, wie OPPENHEIM 195o, 153 Anm. 2 und SPEISER in ANET 1o4 vermuten, die statt Namtar hier Nergal lesen. Ebenfalls ungewiß muß die Annahme von HEIDEL 1949, 131 Anm. 1o3 bleiben, ob Namtar auf die Seite Nergals übergeht. Ich verstehe den Text eher so, daß Nergal hier seinen Angriff auf Namtar und dessen Heer (von Unterweltsdämonen ?) ankündigt.

Z 88: *a-du ki-na-an-na*: Die Übersetzung bleibt etwas unsicher. Eventuell ist mit einer Fortsetzung des Textes zu rechnen, sodaß in Z 88 nur ein Schreibervermerk "bis hierher" zu sehen ist; vgl. auch den Vorschlag CAD K 38ob: "from distant months until now (?)".

2) Formale Aspekte der Amarna-Version

a) Zur Orthographie der Tafel

Es wurde bereits auf die Tatsache hingewiesen, daß diese Version kaum Ideogramme verwendet, sondern hauptsächlich Zeichen vom Typ KV oder VK. Dazu kommen noch zahlreiche Pleneschreibungen, die teilweise von der akkadischen 'Standard-Orthographie' abweichen[1]. Dabei scheint die Bezeichnung der Vokallänge nicht wahllos, sondern nach bestimmten Gesichtspunkten vorgenommen worden zu sein.

In einer Gruppe von Vokallängen kann man solche Pleneschreibungen zusammenfassen, die zur Betonung oder Hervorhebung einzelner Wörter bzw. Satzteile dienen. So läßt sich Pleneschreibung vor dem Antritt von Suffixen feststellen, z.B. [*ma-ar ši*]*-ip-ri-i-ša* (Z 39), *hu-du-ma-a-ša* (Z 74) oder *lu-uq-ba-a-ku* (Z 8o). Dem Zweck der Betonung dienen wohl auch zum Teil die Schreibungen für Ereškigal und Namtar. So finden sich neben der normalen Orthographie folgende Pleneformen: *e-re-eš-ki-i-ga-a-al* (Z 2), *e-ri-iš-ki-i-ga-al* (Z 7), *e-re-eš-ki-i-gal* (Z 77) bzw. *nam-ta-a-ra* (Z 7.1o; vgl. 34.56).

Zahlreiche Beispiele für Pleneschreibung lassen sich in eine Gruppe einordnen, wo der plene geschriebene Vokal dazu dient, die Vokalqualität eines Zeichens, das sowohl auf 'i' bzw. 'e' lauten kann, eindeutig zu bestimmen. Da aber für einen 'native speaker' des Akkadischen eine solche Schreibweise wohl überflüssig war, darf man eventuell in diesen Beispielen einen Hinweis darauf sehen, daß für den Schreiber von A die akkadische Sprache eine Zweitsprache ('Diplomatensprache') darstellte. Folgende Beispiele seien erwähnt: *qé-e-re-e-ta* (Z 1), *se-e-bi-i* (Z 7o) und *né-mé-e-qi* (Z 84).

Als weitere ungewöhnliche Pleneschreibungen fallen auch die folgenden Wörter auf: *ra-*[*a*]*-bi-i-ti* (Z 11) für *rabīti*, *lu-ú-du-*

---

1 Hinweise für den folgenden Abschnitt verdanke ich Prof. G. Wilhelm (Hamburg).

uk-šu (Z 27.6o) für *ludūk-šu, lu-ru-ú-ub* (Z 53) für *lūrub* oder *a-la-as-su-ma-ku-ú-nu-ši* (Z 78) für *alassumakkunūši*.

Abschließend sei noch darauf verwiesen, daß zahlreiche Fälle von Pleneschreibungen durchaus reguläre Längen wiedergeben, z. B. *la-a* (Z 26.45.8o), *ṭe-e-em-šu* (Z 34), *ba-a-bu* (Z 51), *bé-e-el-ti-ka* (Z 53), *ṣa-a-bi-šu* (Z 75) oder *bi-i-ti* (Z 77). Doch selbst diese reguläre Pleneschreibung gibt zu einer Vermutung Anlaß. Da im Inlaut eines Wortes häufig auf die Schreibung der Länge verzichtet wird[2], kann man fragen, ob man in dieser überexakten Bezeichnung der Länge nicht ein Indiz dafür sehen darf, daß der Schreiber von A nicht aus dem Kerngebiet der akkadischen Sprache stammt.

Neben diesen Beobachtungen zur Pleneschreibung kann eine weitere Besonderheit festgestellt werden. Ähnlich wie im Korpus der Tušratta-Briefe[3] findet man auch in A die Schreibung der Gutturale 'g' bzw. 'k' für 'q'. So ist auf die Schreibung *li-il-gu-ú* (Z 6) hinzuweisen, die in orthographisch ähnlicher Form in EA 19:69 (*li-il-ge*) vorkommt. Ebenso können die Formen *gu-bu-uḫ* (Z 32), *ga-ti* (Z 42; vgl. 81.83), *ga-a-ag-ga-ri* (Z 79), *ga-ga-as-sa* (Z 79) bzw. [*iḫ-li*]-*ku-ma* (**ḫlq*: Z 59) erwähnt werden.

Die hier angeführten orthographischen und phonetischen Beobachtungen zeigen für die Amarna-Version, daß man in ihr eine Tradition erkennen darf, die nicht mit der 'Standard-Orthographie' übereinstimmt. Allerdings lassen sich gewisse orthographische Eigenheiten erkennen, die auch den Tušratta-Briefen nicht ganz fremd sind[4]. Das heißt aber nicht, daß die Amarna-Version aus der Kanzlei, in der diese Briefe verfaßt wurden, stammt; denn immerhin bestehen auch Unterschiede zwischen den Briefen und den literarischen Texten aus Amarna[5]. Es ist jedoch möglich, daß der Schreiber von A in einer Tradition gestanden ist, die in Nordsyrien und im Mitanni-Reich nicht unbekannt gewesen sein dürfte.

---

2 VON SODEN, GAG § 7e.
3 EA 17 - 3o.
4 vgl. zur Orthographie dieser Briefe H.P.ADLER. Das Akkadische des Königs Tušratta von Mitanni, Neukirchen 1976, (= AOAT 2o1), 1 - 17.
5 vgl. KÜHNE 1973, 138f.

b) Stilistische Einzelbeobachtungen

Die Amarna-Version weist nicht nur in der Orthographie Eigenheiten auf, sondern schon bei einem sehr oberflächlichen Lesen wird deutlich, daß - im Gegensatz zu S, aber auch zu anderen literarischen Texten - der Schreiber wenig darauf geachtet hat, einen Gedanken innerhalb einer Zeile abzuschließen. An zahlreichen Fällen gewinnt man den Eindruck, daß der Text fortlaufend geschrieben ist, ohne literarisch-stilistische Formen auch äußerlich zu verdeutlichen. Dabei ist festzustellen, daß die Rückseite der Tafel den Zusammenhang zwischen Zeile und Sinneinheit in noch stärkerem Maße unberücksichtigt läßt als die Vorderseite. Dennoch seien einige Beobachtungen zum Stil der Amarna-Version angeführt.

Der mit *inūma* eingeleitete Temporalsatz ist ein Stilmittel, das auch sonst in episch-mythischen Texten Verwendung findet, ohne jedoch auf diese Literaturgattung beschränkt zu sein[6]. Eventuell läßt der Beginn von A bei einer korrekten Versabteilung auch eine stichotaktische Versgliederung erkennen[7].

Bei den direkten Reden ist festzustellen, daß der Großteil davon ohne Einleitungsformel beginnt. Lediglich in Z 55. 57f findet man die Formel *iq-ta-bi a-na GN*[8], in Z 38f darf man vielleicht formelhaft zu [*^{d}ereškigal pâšu īpušamma iqabbi ana ^{d}namtari mār ši*]-*ip-ri-i-ša* ergänzen[9]. Als Redeeinleitungsformeln im weiteren Sinn kann man auch Z 34 und 75 betrachten: *iškun tēmšu* bzw. *tēma išakkan*. - Der formelhafte Vermerk über das Hören einer Rede ist ebenfalls hervorzuheben, Z 85: *^{d}nergal iš-me-e-ma an-na-a ga-ba-ša*[10].

Obwohl der Text keine Verse kennzeichnet, lassen sich an einigen Stellen Parallelismen finden; gut sichtbar ist ein solcher antithetischer Parallelismus in A 4f:

---

6 vgl. z.B. den Prolog zum Codex Hammurapi *ì-nu Anum ṣi-ru-um*; vgl. zu den mit *inūma* eingeleiteten Sätzen auch S. 35f.

7 HECKER 1974, 2o1 + Anm. 2.

8 vgl. SONNEK 194o, 229 Nr. 27.

9 vgl. zu dieser Formel SONNEK 194o, 228 Nr. 7.

1o weitere Formeln, die das Hören ausdrücken, finden sich bei HECKER 1974, 177f.

ni-i-nu ú-lu nu-ur-ra-da-ak-ki
ù at-ti ul ti-li-in-na-a-ši

Ebenso kann ohne Mühe in Z 82 - 85 dreimal eine Parallelität gesehen werden, die allerdings vom Schreiber graphisch nicht dargestellt worden ist.

(82) *at-ta lu mu-ti-ma*
a-na-ku lu áš-ša-at-ka
lu-še-eṣ-bi-it-ka (83) *šar-ru-ta i-na er-ṣe-e-ti ra-pa-aš-ti*
lu-uš-ku-un ṭu-up-pa (84) *ša né-mé-e-qi a-na ga-ti-ka*
at-ta lu bé-e-lu
(85) *a-na-ku lu bé-él-tu*

Aus diesen stilistischen Beobachtungen lassen sich keine allzu großen Schlüsse ableiten. Es sind in der Amarna-Version zwar Elemente zu erkennen, die in der akkadischen Epik Verwendung finden, allerdings zeigt ihre Anwendung, daß dieser Text literarisch weit weniger geformt ist als die Sultantepe-Version.

c) Erwägungen zur literarischen Gestaltung von A

Das in Tell el-Amarna gefundene Briefarchiv zeigt für das 14. Jh. intensive politische Beziehungen zwischen Ägypten und den verschiedenen Staaten des Alten Orients. Diese Kontakte blieben aber nicht nur auf politischer Ebene, sondern man darf annehmen, daß auch ein 'Kulturaustausch' zwischen diesen Staaten bestanden hat[11]. Im Rahmen dieser Beziehungen dürften auch ausländische Schreiber nach Ägypten gekommen sein, vielleicht analog zu einem gewissen Kidin-Addi, der zum Gefolge einer babylonischen Prinzessin in Ägypten gehört hat[12]. Genauso zeigen jene Fragmente des Archivs, die sich als Wortlisten, Vokabulare und ähnliches identifizieren lassen[13], daß ausländische Schreiber in Ägypten tätig waren, bzw. daß die akkadische Sprache dort gelernt wurde. In diesem Schul- und Lernbetrieb fanden auch die Tafeln vom *Adapa-Mythos* und von *Nergal und Ereškigal* Verwendung.

---

11 KÜHNE 1973, 139.
12 vgl. EA 12:23 - 26 und KÜHNE 1973, 5o Anm. 232.
13 vgl. EA 342 - 355.

Obwohl somit der politische Hintergrund keine Schwierigkeiten bereitet, das Vorhandensein des Mythos in Amarna zu erklären, so ist es schwerer, sichere Aussagen über die literarische Form dieser Version von *Nergal und Ereškigal* zu machen. Ist die Amarna-Version eine Abschrift einer altbabylonischen Fassung oder muß man in ihr eine mittelbabylonische Neugestaltung des Themas sehen, die jedoch noch vor der Kanonisierung der mesopotamischen Literatur geschehen ist, wodurch die Unterschiede zu S deutlich werden. Ohne eine Entscheidung in dieser Frage zu treffen, lassen sich folgende Erwägungen anstellen: Wenn man einerseits WILHELMs Überlegung[14] aufgreift, ob vielleicht ḫurritische Mythen in Nordsyrien und im Mitanni-Reich unter dem Einfluß der vorherrschenden akkadischen Schriftkultur in akkadischer Sprache niedergeschrieben wurden, könnte man eventuell weiterfolgern, daß akkadische Mythen hier ebenso aufgenommen und - wie wohl auch die ḫurritischen Mythen - bearbeitet, d.h. literarisch umgestaltet wurden. Dabei könnte man aufgrund der Orthographie die Amarna-Version eventuell als Ergebnis einer solchen Umgestaltung[15] betrachten. - Andrerseits spricht manches dafür, in A eine Abschrift der/einer altbabylonischen Fassung des Mythos zu sehen. Die Kürze und direkte Erzählweise des Mythos hat seine altbabylonischen Parallelen[16], genauso wie auch die syllabische Schreibweise in altbabylonischen literarischen Texten begegnet. In gleicher Weise ist die motivliche Verwandtschaft mit Inannas Unterweltsgang zu berücksichtigen. Ähnlich könnte also in A das Mythologem des Unterweltsgangs aufgegriffen, aber nach der diesem Mythos eigenen Intention adaptiert worden sein. Eine solche Gestaltung wäre für die altbabylonische Zeit gut vorstellbar, sodaß A durchaus auch auf eine altbabylonische Fassung des Mythos zurückgehen kann[17]. - Solange keine weiteren Abschriften des Mythos gefunden werden, lassen sich für beide Ansätze der formalen Gestaltung Argumente wie Gegenargumente finden, ohne eine Entscheidung zu ermöglichen.

---

14 vgl. WILHELM 1982, 81f.

15 vgl. auch GURNEY 196o, 1o7: "... the Amarna tablet may well represent an abbreviated local version, like that of the Gilgamesh Epic found at Boğazköy".

16 vgl. den direkt einleitenden *inūma*-Satz in A 1 und Atr I 1.

17 vgl. auch LABAT 197o, 98.

3) Die Version von Sultantepe (= S)

a) Herkunft und Aussehen des Textes

In der Grabungssaison 1951 nahm eine gemeinsame Expedition des britischen archäologischen Institutes in Ankara und der türkischen Altertümerverwaltung Grabungen im Gebiet von Harran vor, die sich über die drei Grabungsstätten Aşači Yarimca, Sultantepe und auf eine römische Siedlung neben Sultantepe erstreckten[1]. Dabei sollte sich die Grabung von Sultantepe durch den Fund einer großen Zahl von Tontafeln als besonders ergiebig erweisen. Immerhin brachten diese Ausgrabungen, die im folgenden Jahr fortgesetzt wurden, etwa 6oo Tafeln ans Tageslicht, die bis auf eine alle ungebrannt waren. Dadurch wurde die Identifizierung von Sultantepe mit der antiken Stadt Huzirīna[2] ermöglicht, die - obwohl in unmittelbarer Nachbarschaft von Harran gelegen (etwa 16 km sö) - im 7.Jh. eine gewisse Bedeutung besaß, wovon auch ein Ištartempel und ein Tempel für Sin, der in Harran eine zentrale Stellung im Pantheon innehatte, zeugen. Die Stadt war in nass. Zeit wahrscheinlich hauptsächlich von Aramäern bewohnt, wie man aufgrund der überwiegend aramäischen Personennamen in den juridischen und administrativen Urkunden annehmen darf[3]. Der zeitliche Rahmen für die Schriftfunde läßt sich durch die wenigen datierten Kolophone zwischen 718 und 619 festlegen[4], die Besiedlungsspuren des Ortes reichen allerdings bis in die nachassyrische Zeit.

Die gefundenen Texte liegen nun alle in einer Publikation von O.R.GURNEY und J.J.FINKELSTEIN[5] bzw. O.R.GURNEY und P.HULIN[6] vor. Inhaltlich sind vor allem die literarischen Texte (z.B. *Enūma eliš*, *Gilgameš-Epos*, *Erra-Epos*, *Anzu-Mythos*, *Nergal und Ereškigal*, *Naramsin Legende*), die Texte der Weisheitsliteratur

---

1 vgl. den Überblick über diese Grabungen in AnSt 2 (1952) 11 - 15; ausführlicher Grabungsbericht zu Sultantepe in AnSt 3 (1953) 27 - 51 und AnSt 4 (1954) 1o1 - 11o.
2 vgl. RLA 4, 535f.
3 vgl. DELLER 1965, 473 - 476.
4 so die Datierung bei HUNGER 1968, Nr. 364 bzw. Nr. 362.
5 STT I, 1957.
6 STT II, 1964.

(z.B. *Ludlul bēl nēmeqi*) sowie religiöse Texte (Rituale, Beschwörungen, Gebete) zu erwähnen.

Der Mythos von *Nergal und Ereškigal* ist einer der bedeutendsten Funde, da hier ein völlig neuer Text entdeckt worden war, der von der bekannten Amarna-Version doch entscheidend abweicht. Der Text ist jetzt veröffentlicht in STT I 28 und zwei winzige Fragmente in STT II 113 und 114; die grundlegende Bearbeitung des Textes, worauf auch die folgende Übersetzung beruht, stammt vom Hauptherausgeber der Texte[7]. Die ganze Tafel umfaßt 6 Kolumnen zu ca. je 7o Zeilen, wovon allerdings nur noch 16 Zeilen über den Text verstreut vollständig erhalten sind. Dennoch ist durch Wiederholungen und den zum Teil formelhaften Stil eine weitgehende Rekonstruktion der Erzählung möglich. Außerdem ermöglicht ein 1969 in Uruk gefundenes spätbabylonisches Fragment (= W), zusätzlich einige Lücken im Text zu ergänzen, was auch in der folgenden Übersetzung berücksichtigt worden ist. Die Breite der Tafel beträgt ca. siebeneinhalb Zoll, die ursprüngliche Länge dürfte ca. elf Zoll betragen haben[8].

Von der Epigraphie her weisen die Texte eine Nähe zum Schriftduktus der Assurbanipalbibliothek auf[9]. Die Tatsache, daß die Tafeln ungebrannt waren, läßt jedoch annehmen, daß es sich dabei nicht um eine (königliche) Bibliothek, sondern um einen Tafelfund handelt, der ursprünglich einer Schreiberschule angehörte. Auch die Kolophone, in denen der Schreiber sehr häufig als *šamallû*[10] (Lehrling) bzw. *šamallû ṣeḫru*[11] (junger Lehrling) bezeichnet wird, verdeutlichen den erwähnten Tatbestand. Als Oberhaupt dieser Schreiberschule kann für das Jahr 7o1 ein gewisser Nabu-aḫa-iddin[12] betrachtet werden. Diese Schreiberschule (*bīt mummi*: AHw 672) war eine Kombination von Schule und Werk-

---

7 GURNEY 196o, 1o5 - 131.
8 vgl. GURNEY 1955/56, 29.
9 GURNEY 1952, 25: "It was obvious to me at first sight that these tablets closely resembled in script and appearance those from the library of Assurbanipal at Nineveh".
1o vgl. z.B. HUNGER 1968, Nr. 351:2; 369:1.
11 vgl. ebd. Nr. 354:3; 385:1.
12 HUNGER 1968, Nr. 354:1-4; derselbe Nabu-aḫa-iddin wird in einem undatierten, aber notwendigerweise älteren Kolophon noch als *šamallû* bezeichnet, HUNGER 1968, Nr. 359:2.

stätte im Tempelbereich, wo auch die für den Tempel notwendigen Arbeiten verrichtet wurden[13].

Obwohl in *Nergal und Ereškigal* kein Kolophon erhalten ist, wodurch die Herkunft der Tafel aus der Hand eines Schülers direkt bewiesen würde, lassen doch manche Schreibfehler im Text mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß auch diese Version von *Nergal und Ereškigal* (ähnlich wie die Amarna-Version) für Übungszwecke verwendet worden ist.

b) Übersetzung

Kol. I

a [Als die Götter ein Gastmahl bereiteten],
b [öffnete Anu seinen Mund, er sagte zu Kaka und sprach]:
c ["Kaka, ins Land ohne Wiederkehr will ich dich senden],
d [zu Ereškigal ... sollst du folgendes sagen]:
e ['Du kannst nicht heraufkommen],
f [in deinem Jahr kannst du nicht heraufkommen zu uns].
g [Und wir können nicht hinuntergehen],
h [in unserm Monat können wir nicht hinuntergehen zu dir].
i [Dein Bote soll kommen],
j [er soll den Tisch abdecken, er soll deinen Anteil empfangen],
15 [alles, was ich ihm gebe, soll er] dir [vollständig übergeben'"].
16 [Kaka ging die lange Treppe] vom Himmel hinab,
17 [als er am Tor der Ereškigal] ankam, (sprach er):

---

18 ["Pförtner], öf[fne] das Tor für mich!"
19 ["Kaka, tritt] ein, das Tor soll dich se[gnen!"]
2o [Durch das erste To]r führte er [den Gott K]aka hinein,
21 [durch das zweite] Tor führte er [den Gott] Kaka hinein,
22 [durch das dritte] Tor führte er [den Gott] Kaka hinein,
23 durch das vierte Tor führte er den Gott Kaka hinein,
24 durch das fünfte Tor führte er den Gott Kaka hinein,

---

13 vgl. GURNEY 1955-56, 22f.

25 durch das sechste Tor fü[hrte] er den Gott Kaka hinein,
26 durch das siebente Tor fü[hrte] er den Gott Kaka hinein.
27 Er trat in ihren weiten Vorhof ein,
28 er verneigte sich, [küßte] den Boden vor ihr,
29 er richtete sich auf, trat vor sie [hin und] sprach zu ihr:
3o "Anu, dein Vater, hat [mich] gesandt:
31 'Du kannst nicht heraufkommen,
32 in deinem Jahr kannst du nicht heraufkommen zu uns.
33 Und wir können nicht hinuntergehen,
34 in unserm Monat können wir nicht hinuntergehen zu dir.
35 Dein Bote soll kommen,
36 er soll den Tisch abdecken, er soll deinen Anteil empfangen,
37 alles, was ich ihm gebe, soll er dir vollständig übergeben.'"

---

38 Ereškigal öffnete ihren Mund, sie sagte zu K[aka] und sprach:
39 "Bote Anus, unseres Vaters, der du zu uns gekommen bist:
4o Gut möge es Anu, Enlil und Ea, den großen Göttern, gehen!
41 Gut möge es Nammu und Naš, der reinen Göttin, gehen!
42 Gut möge es dem Gatten der Herrin des Himmels gehen!
43 Gut möge es Nin[urta, dem Mächtigen] im Lande, gehen!"
44 Kaka öffnete [seinen Mund], er sagte zu Ereškigal und sprach:
45 "Gut geht es Anu, Enlil und Ea, den großen Göttern!
46 Gut geht es [Namm]u und Naš, der reinen Göttin!
47 Gut geht es [dem Gatten der H]errin des Himmels!
48 Gut geht es N[inurt]a, dem Mächtigen im Lande!"
49 [K]aka öffnete seinen Mund, er sagte zu Ereškigal und sprach:
5o "... auch dir möge es gut gehen!"

---

51 [Ereškig]al öffnete ihren Mund, sie sagte zu Namtar, ihrem Wesir, und sprach:
52 "Nam[tar, Wesir], ich will dich senden [zum] Himmel Anus, unseres Vaters.
53 Namtar, geh hinauf die lange [Treppe zum Himmel],
54 deck den Tisch ab, [empfang meinen Anteil],
55 alles, was Anu dir [gibt, sollst du mir vollständig übergeben"].
56 [Namtar ging weg und er stieg die lange Treppe zum Himmel hinauf].

Kol. II

a [Ea öffnete seinen Mund, er sagte zu Nergal und sprach]:

1 "...

2 [als er] ankam im [Vorhof des Anu]

3 von seinem Weg [aus der Unterwelt],

4 [verneigten sich vor ihm die großen Götter] gemeinsam,

5 [die großen Götter], die Herren des Schicksals.

6 [Denn er] trug mit sich die Macht, die Macht [der Götter] trug er mit sich,

7 [der Götter], die im Irk[alla] wohnen.

8 Warum hast du dich vor ihm nicht vern[eigt]?

9 ... mit meinen Augen zwinkerte ich dir zu,

1o aber du wurdest zu einem, der nichts versteht!

11 ... deine Augen blickten zu Boden."

...

17 [Nergal öffnete seinen Mund, er sagte zu Ea und sprach]:

18 ["... ich will mich] aufmachen,

19 [ich will beherzigen, was] du sagtest.

2o ... ich will es verdoppeln."

21 Als Ea dies hörte, sagte er bei sich:

22 ["Ich will] es machen ... herrschen/senden."

---

23 Ea öffnete seinen Mund, er sagte zu Nergal und sprach:

24 "Wanderer, willst du zu deinem Auf[trag] gehen mit einem funkelnden Schwert in deiner Hand?

25 Geh hinunter in den Zürgelbaumwald,

26 fälle den Zürgelbaum, [die Weißzeder] und den Wacholder,

27 zerhacke ..., ... und Stöcke!"

28 [Er ging hinunter] in den Zürgelbaum[wald],

29 [er fällte den Zürgelbaum, die Weißzeder und] den Wacholder,

3o er zerhack[te ..., ... und] Stöcke

31 und übergab es an ... und an Ningišzida.

---

32 Mit einer Lapislazuli-Imitation färbte er seine ...,

33 mit einer Go[ld]-Imitation färbte er seine ...,

34 mit einer Lapislazuli-Imitation färbte er [seine Stöcke]:

35 Das Werk [war vollendet], der Thron ... .

---

36 Und jener rief und gab ihm Anweisungen:
37 "Wanderer, willst du ...
38 welche Anweisungen [ich dir gebe, nimm sie] dir zu Herzen!
39 Sobald man dir einen Thron bringt,
4o geh nicht, setz dich nicht darauf!
41 Der Koch wird dir Speise bringen: geh [nicht], iß seine Speise nicht!
42 Der Schlächter wird dir Fleisch bringen: geh [nicht], iß sein Fleisch nicht!
43 Der Brauer wird dir Bier bringen: geh nicht, trink sein Bier nicht!
44 Wasser zum Füßewaschen wird man dir bringen: geh nicht, wasch deine [Füße] nicht!
45 Wenn sie ins Badehaus hineingeht,
46 zieht sie ihr ...-Gewand an,
47 zeigt sie dir ihren Körper:
48 du [sollst nicht] an die Dinge zwischen Mann und Frau [denken]."

---

49 Nergal ...

Kol. III

a [Nergal richtete sein Gesicht zum Land ohne Wiederkehr],
b [zum dunklen Haus, dem Wohnsitz der Göttin der Unterwelt],
c [zum Haus, das der Eintretende nicht verläßt],
1 [zur Straße, deren Begehung] ohne Umkehr ist,
2 [zum Haus, dessen Bewohner] das Licht entbehren,
3 [wo Staub zur Hungerstillung], Lehm zur Speise dient.
4 [Bekleidet sind sie wie Vö]gel mit einem Flügelkleid,
5 [kein Licht sehen sie], im Finstern sitzen sie.
6 [Zusammengedrängt in den Ecken], voll Jammer sind sie,
7 [alle Tage jammern] sie wie Tauben.
8 ...
9 [Der Pförtner öffnete seinen Mund, er sagte] zu Nergal und sprach:
1o ["Über den Wanderer, der] am Tor [steht], will ich einen Bericht erstatten."
11 [Der Pförtner trat ein] und sprach [zu Ereškigal]:

12 ["Meine Herrin, ein Wanderer] ist [zu uns] gekommen,
13 ... wer [will] ihn [identifizieren?"]
14 ...
14b [Ereškigal öffnete ihren Mund, sie sagte zu Namtar und sprach]:
15 "...
16 ... binde ihn!"
17 ["Ich will] ihn identifizieren,
18 [ich will] ihn am äußeren Tor sehen,
19 ... ich will meiner Herrin [Bericht] erstatten."
2o Namtar ging und im Schatten des Tores erblickte er Erra.
21 Namtars Gesicht wurde fahl wie ein abgeschnittener Tamariskenzweig,
22 wie der Rand eines Trinkhalms wurden seine Lippen schwarz.
23 Namtar ging zurück und sprach zu sein[er Herr]in:
24 "Meine Herrin, [als du mich zu] deinem Vater sandtest,
25 als ich eintrat in den Vorhof [des Anu],
26 verneigten sich demü[tig ... alle Götter],
27 verneigten sich [... die Götter des Landes].
28 ..."

---

33 [Ereškigal öffnete ihren Mund, sie sagte]
34 zu [Namtar, ihrem Wesir, und sprach]:
35 ["Namtar, ...]
36 ...
37 nicht ...
38 Aber ich [will zum Himmel des Anu, meines Vaters, hinaufgehen],
39 Speise des A[nu will ich essen, Bier des Anu, meines Vaters, will ich trinken].
4o Geh, [bring die]sen Gott [zu mir her!"]
41 [Durch das erste] Tor, das des Ne[du, führte er Nergal hinein],
42 [durch das zweite T]or, das des Ki[šar, führte er Nergal hinein],
43 [durch das dritte Tor, das des Endašurimma, führte er Nergal hinein],
44 [durch das vierte Tor, das] des En[urulla, führte er Ner-

gal hinein],

45 [durch das fünfte Tor], das des Endu[kuga, führte er Nergal hinein],

46 [durch das sechste] Tor, das des Endu[šuba, führte er Nergal hinein],

47 [durch das sieben]te Tor, das des Ennug[igi, führte er Nergal hinein].

48 Er trat in ihren weiten [Vorhof] ein,

49 er verneigte sich, küßte den Boden [vor ihr]:

5o "Anu, dein Vater, schickt [mich zu dir]:

51 'Setz dich auf [jenen] Thron,

52 richte die Rechtsentscheide der großen Götter,

53 der großen Götter, die [im Irkalla wohnen!'"]

54 Sobald man ihm [einen Thron brachte],

55 hütete er sich, sich [darauf zu setzen].

56 Der Koch brachte ihm Speise: [er aber hütete sich], seine Speise zu essen.

57 Der Schlächter [brachte ihm] Fleisch: er aber hütete sich, sein Fleisch zu essen.

58 [Der Brauer brachte ihm Bier]: er aber hütete sich, sein Bier zu trinken.

59 [Wasser zum Füßewaschen bra]chte man ihm: er aber hütete sich, [seine Füße zu waschen].

6o [Als sie ins] Bade[haus hineinging],

61 zog sie ihr [...-Gewand an],

62 zeigte sie ihm [ihren Körper]:

63 er den[kt nicht an die Dinge zwischen Mann und Fr]au.

Kol. IV

1 ...

2 ...

3 ...

---

4 Als Nergal dies [hörte],

5 ging sie ins Bad[ehaus hinein],

6 [zog sie] ihr ...-Gewand an,

7 [zeigte sie ihm ihren Körper]:

8 er [dachte an die Dinge] zwischen Ma[nn und Frau].

9 [Die beiden Geschwister] umarmten einander,
10 [leidenschaftlich traten] sie ins Schlafgemach ein.
11 Den ersten Tag, den zweiten Tag, lag[en die Königin Ereškigal und Erra],
12 [den dritten] Tag, den vierten Tag, [lagen die Königin Ereškigal und Erra],
13 [den fünften Tag], den sechsten Tag, [lagen die Königin Ereškigal und Erra];
14 [als der siebente] Tag [kam],
15 daß Nergal nicht ...
16 nach ihm ... :
17 "Laß mich gehen, meine Schwester, ...
18 laß dich nicht so erregen ..., o Göttin (?)!
19 Ich will gehen und zum Land ohne Wiederkehr [zurückkehren."]
20 Ihr Mund wurde schwarz ...

---

21 [Nergal] richtete sich auf und g[ing ...],
22 [zu ...], dem Pförtner, [sprach er]:
23 ["Ereškigal], deine Herrin, [schickt mich]:
24 ['Zum Himmel] des Anu, [unseres Vaters, will ich dich senden!']
25 Laß mich frei! Eine Botschaft ..."
26 Nergal stieg die [lange Treppe zum Himmel empor],
27 als er am Tor des Anu, En[lil und Ea ankam],
28 [sahen ihn] Anu, Enlil und [Ea]:
29 "Der Sohn der Ištar ist [zu uns heraufgestiegen],
30 sie (d.i. Ereškigal) wird ihn suchen ... .
31 Ea, sein Vater, soll ihn mit Quell[wasser besprengen, kahlköpfig],
32 schielend und verkrüp[pelt ... soll er in der Versammlung aller Götter sitzen!"]

---

33 Ereškigal ...
34 [ging] ins Badehaus hinein.
35 ...
36 ihren Körper ...
37 ...
38 sie rief ...

39 einen Thr[on ...].

4o "Mit Wasser [besprenge] das Haus!
41 Mit Wasser be[sprenge] das Haus!
42 ... die beiden Töchter der ... und des Enmešar,
43 [mit Wasser ... be]sprenge sie!
44 Der Bote des Anu, unseres Vaters, der zu uns gekommen ist,
45 [unsere Speise soll er es]sen, unser [Wasser] soll er trinken!"

---

46 [Namtar öffnete] seinen Mund, er sagte
47 [zu Ereškigal], seiner Herrin, und sprach:
48 ["Der Bote des Anu], unseres Vaters, der zu uns gekommen ist,
49 [bevor der Morgen aufleuchtete], ist er verschwunden."
5o ...
51 [Aus ihren Augen] flossen [die Tränen],
52 über ihre Wangen liefen ihre Tränen:
53 "Erra, mein Geliebter, meine Wonne,
54 nicht habe ich mich gesättigt an seiner Wonne; er ist von mir gegangen!
55 Erra, mein Geliebter, meine Wonne,
56 nicht habe ich mich gesättigt an seiner Wonne; er ist von mir gegangen!"
57 Namtar öffnete seinen Mund, er sagte zu Ereškigal und sprach:
58 ["Zu Anu, deinem Vater, sende mich]! Jenen Gott, ich will ihn ergreifen,
59 [ich will ihn für dich holen, er] soll dich küssen!"

Kol. V

a [Ereškigal öffnete ihren Mund, sie sagte]
b [zu Namtar, ihrem Wesir, und sprach]:
c ["Geh, Namtar, ...]
1 [zum Tor] des Anu, Enlil und Ea richte dein Gesicht:
2 'Als ich ein Kind, ein Mädchen war,
3 kannte ich nicht das Spielen der Mädchen,
4 kannte ich nicht [das Scher]zen der Kinder.
5 [Jener Gott, den] du zu mir geschickt hast, er hat mich begattet, er hat mit mir geschlafen.

6 [Jenen Gott sch]ick zu mir, er soll mein Gatte sein, er soll mit mir die Nacht verbringen.
7 Ich bin unrein, ich bin nicht mehr rein, ich kann nicht mehr richten die Rechtsentscheide der großen Götter,
8 der großen Götter, die im Irkalla wohnen.
9 Wenn du [jenen] Gott [nicht] schickst,
1o entsprechend [den Satzungen des Irkal]la und der großen Erde,
11 lasse ich die Toten aufstehen, daß sie die Lebenden fressen,
12 zahlreicher als die Lebenden mache ich die Toten!'"
13 Namtar stieg die lange Treppe zum Himmel hinauf,
14 als er am Tor des Anu, Enlil und Ea ankam,
15 sahen ihn [An]u, Enlil und Ea:
16 ["Wa]rum bist du gekommen, Namtar?"
17 "Eure [Tochter] schickt mich:
18 'Als ich ein Kind, ein Mädchen war,
19 kannte ich nicht das Spielen der Mädchen,
2o kannte ich nicht das Scherzen der Kinder.
21 Jener Gott, den du zu mir geschickt hast, er hat mich be[gattet], er hat [mit mir] geschlafen.
22 Jenen Gott schick zu mir, er soll mein Gatte sein, [er soll mit mir die Nacht verbringen].
23 Ich bin unrein, ich bin nicht mehr rein, ich kann nicht mehr richten die Rechtsentscheide [der großen Götter],
24 der großen Götter, die im Irkalla [wohnen].
25 Wenn du jenen Gott [nicht] schickst,
26 lasse ich [die Toten] aufstehen, daß sie die Lebenden [fressen],
27 zahlreicher als die Lebenden [mache ich] die Toten!'"

---

28 Ea öffnete seinen Mund, [er sagte zu Namtar] und sprach:
29 "Nam[tar, tritt ein] in den Vor[hof des Anu],
3o [such deinen Schuldner, nimm ihn mit!"]
31 Als er eintrat in [den Vorhof des Anu],
32 verneigten [sich demütig ...] alle [Götter],
33 ver[neigten sich ... die Götter] des Landes.
34 Den ersten [richtete er auf, nicht] sah er jenen Gott,

35 [den zweiten, den drit]ten richtete er auf, nicht sah er jenen Gott.
36 Nam[tar] ging zurück und sprach zu seiner Herrin:
37 "Meine Herrin, [zum Himmel des] Anu, deines Vaters, hast du mich geschickt,
38 meine Herrin, [ein Gott] sitzt kahlköpfig, schielend und verkrüppelt ... in der Versammlung aller Götter."
39 "Geh, jenen Gott ergreif und [hol ihn für mich]!
4o Ea, sein Vater, hat ihn mit Quellwasser be[sprengt],
41 kahlköpfig, schielend und verkrüppelt [... sitzt] er in der Versammlung aller [Götter."]
42 Namtar stieg die lange Treppe zum Himmel hinauf,
43 als er am Tor des Anu, Enlil und Ea an[kam],
44 sahen ihn Anu, Enlil und Ea:
45 "Warum bist du gekommen, Namtar?" - "Eure Tochter schickt mich:
46 'Jenen Gott ergreif und hol ihn für mich!'"
47 "Namtar, tritt ein in den Vorhof des Anu,
48 such deinen Schuldner, [nimm ihn mit!"]
49 Den ersten richtete er auf, nicht sah er [jenen Gott],
5o [den zweiten, den drit]ten richtete er auf, [nicht sah er jenen Gott],
51 [den vierten, den fünften] richtete er auf, [nicht sah er jenen Gott].
52 [Nergal] öffnete seinen Mund, er sagte zu Ea [und sprach]:
53 ["Nam]tar, der Bote, der zu uns gekommen ist,
54 [unser Bier] soll er trinken, er soll sich waschen und [seinen Körper] salben."

Kol. VI

1 "Nicht soll er wegreißen ...
2 Erra, ich laß dich gehen ... über ihn ...
3 ich werde dich töten ..."
4 "Namtar, dein Auftrag ..."
5 "Erra, ...
6 die Satzungen der großen Erde allesamt [will ich dir sagen].
7 Wenn du von hier wegge[hst],
8 ... einen Thron sollst du mit dir [tragen],

9 ... sollst du mit dir [tragen],
1o ... sollst du mit dir [tragen],
11 ... sollst du mit dir tra[gen],
12 ... sollst du mit dir tra[gen],
13 ... sollst du mit dir tragen.
14 ... Mitte ...
15 ... deine Brust ..."
16 [Erra] nahm sich [die Rede Eas] zu Herzen,
17 ... er fettete seine Bogensehne ein, er hängte seinen Bogen um.
18 [Nergal ging] die lange Treppe [vom Himmel] hinab,
19 als er am Tor der Ereš[kigal ankam], (sprach er):
2o "Pförtner, öff[ne] das Tor für mich!"
21 Der Pförtner im Tor hängte [seinen Thron im] Tor auf, nicht
(22) ließ er ihn wegnehmen.
23 Der zweite des [Tores] ... tat dasselbe,
24 der dritte des [Tores] ... tat dasselbe,
25 der vierte [des Tores] ... tat dasselbe,
26 der fünfte [des Tores] ... tat dasselbe,
27 [der sechste des Tores] ... tat dasselbe,
28 [der siebente des Tores] ... tat dasselbe.
29 Er [trat] in ihren weiten Vorhof ein,
3o ging auf sie zu und lachte.
31 Er ergriff sie bei ihrer Haartracht,
32 er freute sich ... .
33 Er ergriff sie [bei ihrem] Haarschmuck,
34 entsprechend der Li[eb]e seines Herzens.
35 Die beiden Geschwister umarmten einander,
36 leidenschaftlich traten sie ins Schlafgemach ein.
37 Den ersten Tag, den zweiten Tag, lagen die Königin Ereš-[kigal und Er]ra,
38 den dritten Tag lagen die Königin Ereškigal und Erra,
39 den vierten Tag lagen die Königin Ereškigal und Erra,
4o den fünften Tag lagen die Königin Ereškigal und Erra,
41 [den sechsten Tag] lagen die Königin Ereškigal und Erra;
42 [als der siebente Tag] kam,

---

43 [öffnete Anu seinen Mund], er sagte

44 [zu Kaka, seinem Wesir], und sprach:
45 ["Kaka, ins Land ohne Wiederkehr will ich] dich senden,
46 [zum Haus der Ereškigal], die wohnt (47) im Irkalla:
48 ['Jener Gott, den] ich dir gesandt habe,
49 [er soll bei dir bleiben] für ewige [Zeiten].
5o [Er gehört nicht mehr zur] oberen [Welt],
51 [er gehört nun zur] unteren [Welt]
...'"

c) Anmerkungen zur Übersetzung[14]

Kol. I

Z a: Die Hymne (I 1' - 14'), mit der GURNEY in seiner Bearbeitung den Mythos einleitet, gehört nicht zu *Nergal und Ereškigal*, sondern stellt die rechte Hälfte einer Hymne an die Göttin Baba dar; siehe dazu jetzt STT II, Nr. 123. - Die in der vorliegenden Übersetzung aus der Amarna-Version übernommene Eröffnungszeile bleibt ohne Anhaltspunkte im Keilschrifttext; sie kann daher lediglich als Versuch gelten, in etwa einen inhaltlich befriedigenden Anfang für den Mythos herzustellen.

Z b - j: ergänzt nach I 3off; um in der Zeilenzählung nicht von GURNEY abzuweichen, werden solche Ergänzungen durch Kleinbuchstaben gezählt.

Z 41.46: ^{d}*Na-áš* DINGIR KÙ.GA: Wenn die Gleichsetzung *Naš* = *Nanše* zu Recht besteht, könnte die akkadische Form der Ideogramme ^{d}*Na-áš ilti elliti* lauten, daher schlage ich die Übersetzung 'reine Göttin' vor.

Z 56: inhaltliche Ergänzung; - am Ende der Kolumne fehlen ca. 16 Zeilen, zu Beginn der zweiten Kolumne ca. 1o Zeilen.

Kol. II

Z 2: vgl. III 25.

Z 3: inhaltliche Ergänzung, vergleiche LABAT 197o, 1o4.

---

14 Kommentar und Anmerkungen, die GURNEY 196o, 128 - 131 bei seiner Bearbeitung gegeben hat, werden hier nicht wiederholt; sie sind vorausgesetzt, ohne daß im einzelnen darauf verwiesen wird.

Z 24: GÍR ŠUR ŠU.II-*ka*: eventuell als *patra ṣārir qātē*[II]*-ka* zu lesen; die Konstruktusverbindung *ṣārir qātē-ka* (das Funkelnde deiner Hand) verstehe ich als Apposition zu *patra* (Schwert), daher die Übersetzung 'das funkelnde Schwert in deiner Hand'; oder ist zu lesen [*tu-m*]*uḫ patra ina*! *qātē*[II]*-ka*: "nimm das Schwert in deine Hand", vgl. VON WEIHER 1971, 49?

Z 25: Hier setzt W II 1ff ein.

Z 26: [giš]*ti-'a-a-lu* (Weißzeder) ergänzt nach W II 1.

Z 27: Hier sind wohl zwei Ausdrücke ähnlich wie 'Stöcke' zu ergänzen, vgl. LABAT 197o, 1o4: et taille un [rameau, une branche et] un bâton. - Diese Ergänzung gilt auch für II 3o und wahrscheinlich für II 32 - 34. - Der spätbabylonische Text weicht hier stärker von der Sultantepe-Version ab, sodaß er zur Ergänzung nicht direkt herangezogen werden kann; in W II 3 - 4 hat er eine Erweiterung, die zwischen S II 27 und 28 einzufügen ist; HUNGER 1976, 18 übersetzt:

3 [Als Nergal] dies hörte, nahm er das Beil von seiner Seite,
4 zog das Schwert aus dem Gürtel.

Z 32 - 34: Zur Übersetzung von *mi-iḫ-rat* als "Imitation von" siehe HUNGER 1976, 19. Nichts von dem, was hier vorbereitet ist als Geschenk für die Unterwelt, ist echt.

Z 35: ergänzt nach W II 1o. - Am Ende fehlen ca. 12 Zeilen.

Kol. III

Z b: Ich lese *šu-bat ilat Ir-kal-la*, vgl. AHw 242 s.v. erkallu.

Z 6: ergänzt nach Ee IV 113: *en-du ṭup-qa-a-ti ma-lu-ú du-ma-mi.*

Z 7: vgl. zur Ergänzung *Ludlul bēl nēmeqi* I 1o7: [*ki-m*]*a su-um-me a-dam-mu-ma gi-mir* u_4*-me-i*[*a*].

Z 19: *be-lí-ia* ist vielleicht als *bēlti-ia* zu verstehen; anders LABAT 197o, 1o6 Anm. 2.

Z 26: Hier setzt W III 1ff ein.

Z 35 - 39: Die Spuren des Textes erlauben nur in 38f eine Ergänzung nach W III 9f; es scheint im spätbabylonischen Text eine etwas andere Rezension vorzuliegen, die hier zitiert werden soll, HUNGER 1976,18:

5 Mein Namtar, streb nicht nach der Enlil-Würde,
6 dein Herz soll keine Heldentaten ersinnen!
7 Steig hinauf und setz dich auf den Thron, den Sitz der Kö-
nigswürde,
8 du halte Gericht über die weite Unterwelt!
9 Ich aber will zum Himmel meines Vaters Anu hinaufsteigen
und das Brot meines Vaters Anu essen,
1o das Bier meines Vaters Anu trinken!

Z 41 - 47: Die Namen der sieben Pförtner der Unterwelt weichen in der Version aus Uruk etwas von den hier genannten ab, W III 13 - IV 3: Nedu - Enkišar - Endašurimma - Nerulla - Nerubanda - Endukuga - Ennugigi. Interessant ist eine graphische Erscheinung im Text aus Uruk: Während W III 14 für *e-re-bi-šú* (W III 13) zweimal das Wiederholungszeichen MIN gesetzt wird, muß der Schreiber zu Beginn der neuen Kolumne wieder die ganze Phrase (W IV 1: *e-re-bi-šú*) schreiben, ehe er in W IV 2 - 3 wieder dreimal mit MIN abkürzen kann.

Z 51: Hier ist nicht Ereškigal als Sprecherin zu betrachten, sondern es handelt sich um eine Botschaft des Anu an Ereškigal, die durch Nergal vermittelt wird. Darauf weist ganz deutlich das vor *tišab* in der Uruk-Version eingefügte *umma* hin (W IV 6). Ereškigal soll sich auf den Thron setzen, der in II 35 vollendet worden ist und den Nergal mitgebracht hat. - Am Ende der Kolumne fehlen ca. 1o Zeilen.

Kol. IV

Z 18: vgl. AHw 933a.

Z 2o: Am Beginn der Zeile ist [*p*]*a*!*-a-šá* zu lesen, vgl. GURNEY, AfO 28 (1981-82) 92.

Z 44: Hier setzt W V 1ff ein.

Z 49 - 51: 49 und 51 sind nach W V 3. 6 zu ergänzen, auch die vollkommen verlorene Z 5o, die GURNEY als "a few lines missing" beschreibt, läßt sich schließen, vgl. HUNGER 1976, 18:
3 ["Der Bote] deines Vaters Anu, der zu uns gekommen ist, ist
verschwunden, bevor der Morgen anbrach."
4 [Ereš]kigal stieß einen lauten Klageruf aus,
5 [vom] Thron fiel sie zu Boden.

6 [Vom] Boden richtete sie sich auf; von ihren Augen regnen Tränen.

Z 58 - 59: ergänzt nach W V 11.

Kol. V

Z 3o: ergänzt nach V 48.

Z 52: Aus inhaltlichen Gründen ist [^{d}*Nergal*] ergänzt.

Z 54: Aus inhaltlichen Gründen ist eher 'Bier' zu ergänzen als 'Wasser'; vgl. III 39. - Am Ende fehlen ca. 6 Zeilen.

Kol. VI

Z 1ff: Der Text erlaubt kein exaktes Urteil, wer als Sprecher auftritt. Wahrscheinlich unterweist aber ab Z 6 wiederum Ea Nergal; vgl. Z 16 und BOTTÉRO 1971-72, 1o7.

Z 8 - 13: Eigentlich wären 7 Zeilen in Analogie zu den 7 Toren zu erwarten. Liegt ein Versehen des Schreibers vor?

Z 14 - 15: unklar, LABAT 197o, 112 ergänzt: [mais laisse] ton [arc (?) qui arme (?)] ta poitrine.

Z 17: wörtlich: 'Sein Seil fettete er ein', eventuell ist damit die Bogensehne gemeint.

Z 22: Aus der Keilschriftkopie geht klar hervor, daß diese Zeile noch zu Z 21 gehört, da der Text erst inmitten der Zeile beginnt; außerdem zeigt die Abkürzung KI.MIN in Z 23 - 28, daß die Phrase *ana* TI-*e-šú ul i-din* zu Z 21 zu zählen ist. Z 22 existiert nicht, Z 23 folgt direkt auf Z 21.

Z 32: Aus Gründen des Parallelismus dürfte eine Entsprechung zu Z 34 vorliegen; dadurch fügt sich eine Ergänzung nach A 78f nicht in den Kontext ein. Ich lese versuchsweise *ul-tam-muḫ* ... (Dt von *šamāḫu*). Als ungefähre Übersetzung bietet sich 'er freute sich' an, wobei ein sexueller Bedeutungsinhalt mitschwingt; vgl. dazu die Ableitung *šamḫatu*.

Z 47: ^{d}*Ir-kal-la* gehört zu Z 46, vgl. Z 21ff.

Z 5o - 51: ergänzt nach LABAT 197o, 112. - Am Ende der Kolumne fehlen (eventuell einschließlich Kolophon) ca. 12 Zeilen.

4) Literarische Analyse der Sultantepe-Version

a) Zur Struktur der Version von Sultantepe

Der Text läßt eine recht deutliche, weitgehend parallele Struktur erkennen. Dabei wird durch die Anfangs- und Schlußbotschaft ein Rahmen für den ganzen Mythos gebildet. Die Mitte und gleichzeitig der Wendepunkt der Erzählung sind in der Flucht Nergals zu sehen, die den ganzen Mythos eigentlich in zwei parallele Erzählungen von Nergals Abstieg in die Unterwelt teilt. Folgendes Schema kann diese Struktur verdeutlichen:

Stelle	Inhalt
I a-5o	BOTSCHAFT DES ANU
I 51-56	Namtar als Bote
II 1-22	Gespräch Ea - Nergal über Namtar
II 23-48	Eas Anweisungen für Nergal
II 49-III 32	Gang in die Unterwelt
III 33-47	Eintritt in die Unterwelt
III 48-63	Begegnung mit Ereškigal
IV 1-2o	GESCHLECHTLICHE VEREINIGUNG
IV 21-32	NERGALS FLUCHT
IV 33-59	EREŠKIGALS REINIGUNG
V 1-51	Namtar als Bote
V 52ff	Gespräch Nergal - Ea über Namtar
VI 1-15	Eas Anweisungen für Nergal
VI 16-19	Gang in die Unterwelt
VI 2o-28	Eintritt in die Unterwelt
VI 29-42	Begegnung mit Ereškigal
VI 43-53	BOTSCHAFT DES ANU

Die Botschaft Anus bildet den Beginn des Mythos. Obwohl dieser Anfang nicht erhalten, sondern rekonstruiert ist, darf man im einleitenden Satz *inūma ilū iškunu qerēta* vielleicht ein Stilelement sehen, das auch in anderen Epen aufscheint: So beginnen das *Atramḫasīs-Epos* und das *Weltschöpfungsepos* mit durch *inūma/*

enūma eingeleiteten Temporalsätzen. In solchen *inūma*-Sätzen darf man eine Art von Einleitungen für akkadische Epen[1] sehen, die ihren Ursprung schon in der sumerischen Dichtung hat[2]. Der *inūma*-Satz am Anfang der Amarna-Version führt ziemlich direkt in die Erzählung hinein, sodaß es kaum möglich ist, noch zielstrebiger eine Geschichte zu beginnen. Allerdings kann ein so unmittelbarer Anfang nicht als typisch für die akkadische Epik[3] gelten. - In S leitet nun dieser Temporalsatz die Botschaft Anus für Ereškigal ein. Dadurch, daß diese Botschaft von Kaka vor Ereškigal wörtlich wiederholt wird, aber auch durch das recht formelhafte Gespräch zwischen Kaka und Ereškigal tritt eine weitgehende Verzögerung der Erzählung ein. Die Hauptperson des Mythos kommt in diesen umfangreichen Reden, die immerhin rund ein Achtel der Tafel umfassen, noch gar nicht vor. Scheinbar weiß der Leser die längste Zeit nicht, worauf die ganze Erzählung hinaus will und wozu diese langwierige Darstellung der Umgangsformen dienen soll. Erst nachträglich, wenn der Leser bereits mitten im Geschehen ist, lassen sich die Zusammenhänge erkennen, die aber nicht ohne literarischen Reiz sind: Diese vordergründig so unbedeutende und nebensächliche Einleitung ist der Aufhänger für Nergals Unterweltsgang. Sein Verstoß gegen diese Umgangsformen bringt die ganze Erzählung erst in Gang. Für den Leser kaum merklich ist der Übergang von der Einleitung in den Hauptteil des Mythos vor sich gegangen. - Diesem Beginn entspricht formal Anus Schlußbotschaft, wodurch gleichsam ein

---

1 REINER 1978, 165. - Eine zweite Möglichkeit, ein Epos zu beginnen, sind hymnische Einleitungen. So beginnt z.B. das jungbabylonische *Anzu-Epos* lyrisch-hymnisch, indem der Sänger in einer Reihe paralleler Aussagen den Gott beschreibt, den er besingen will. Ähnlich weist auch das *Agušaja-Lied* einen umfangreichen hymnischen Prolog auf, vgl. WILCKE 1977, 175 - 186. In diesem Sinn hätte das Hymnenfragment, das GURNEY an den Anfang von S gestellt hat, gut den stilistischen Merkmalen der epischen Dichtung entsprochen. - Der Beginn eines epischen Textes mit einer 'Ich will preisen'-Formel ist nicht auf die akkadische Dichtung beschränkt, sondern findet sich auch in Ugarit, vgl. KTU 1.23 Z 1.23; KTU 1.24 Z 1.4o.

2 vgl. HECKER 1974, 9f Anm. 2, der u.a. auf die formelhafte Wendung u_4.rí.a u_4.rí.šè: "an jenem Tag, ja für jenen Tag" hinweist.

3 vgl. WILCKE 1977, 159.

äußerer Rahmen gegeben ist[4]. Auch diese Botschaft (VI 43 - 53) ist direkt mit dem Kontext verknüpft und wächst aus ihm heraus, was sogar durch die Tatsache verstärkt wird, daß die Infinitivkonstruktion *sebû ūmu ina kašādi* (VI 42) gleichsam nach einer Fortsetzung verlangt. Die Zusammengehörigkeit der beiden Botschaften läßt sich - über die rein formale Seite hinaus - auch am Inhaltlichen feststellen. So teilt Kaka der Ereškigal mit, daß sie ihren Anteil vom Tisch der Götter holen lassen soll (I 35 - 37; vgl. A 6), während Kaka bei seinem zweiten Botengang der Unterweltsherrscherin die Botschaft bringt, daß Nergal bei ihr bleiben muß (VI 48 - 51). Im übertragenen Sinn kann man Nergal vielleicht als jenen 'Anteil' verstehen, der der Unterweltsgöttin versprochen worden war[5].

Mit dieser rahmenden Botschaft Anus korrespondiert die Flucht Nergals sehr eng als Mitte des Textes, allerdings als negatives Äquivalent. Aber nicht nur zwischen dem äußeren Rahmen und der Mitte besteht eine solche Spannung, sondern auch zwischen der Flucht Nergals und den sie unmittelbar umgebenden Abschnitten über die geschlechtliche Vereinigung zwischen Nergal und Ereškigal und ihrer Reinigung. Denn diese beiden Abschnitte greifen wieder indirekt den Gedanken auf, daß Nergal der 'Anteil' für Ereškigal ist, an dem sie sich sättigen soll[6]. Damit läßt sich auch eine Antwort auf die Frage geben, warum Nergal zuerst den fraulichen Reizen Ereškigals widerstehen konnte und ihnen dann doch unterlegen ist[7]. Da Nergal nämlich die Anweisungen Eas genau befolgt hatte[8], wäre gegen seine Rückkehr aus der Unterwelt nichts einzuwenden gewesen, was aber den Gesetzen der Unterwelt widersprach. Diese Tatsache konnte der Dichter umgehen, indem er mit der sexuellen Gemeinschaft von Nergal und Ereški-

---

4 vgl. dazu G I 16 - 19 mit G XI 3o3 - 3o5,wo am Ende des Epos der Beginn erneut aufgenommen wird.
5 vgl. dazu die inhaltliche Erschließung, wo der Zusammenhang zwischen Essen/Trinken und den Motiven der Liebesgeschichte zur Sprache kommt.
6 vgl. v.a. das Verb *šebû* (sich sättigen) in IV 53 - 56.
7 siehe GURNEY 196o, 1o7: "We do not know why Nergal, on arrival in Hades, first resists temptation (col.iii, 54-63) but then succumbs (col.iv, 1-8)".
8 vgl. II 39 - 48 mit III 54 - 63.

gal den Anlaß zu einem erneuten Abstieg Nergals in die Unterwelt gab. Deutlich wird dies von Namtar in Ereškigals Botschaft ausgesprochen (V 21f). Aufgrund dieser Überlegungen zeigt sich also, daß die Vereinigung Nergals mit Ereškigal nicht zur Begegnung der beiden Götter nach Nergals erstem Eintritt in die Unterwelt gehört, wie das bei Nergals zweitem Gang in die Unterwelt der Fall ist, sondern daß hier ein eigenständiges Strukturelement vorliegt, dessen Bedeutung für den weiteren Verlauf des Mythos nicht übersehen werden darf. Nergals Geschlechtsgemeinschaft mit Ereškigal trägt dazu bei, Anus Botschaft zu erfüllen.

Zwischen dem Rahmen und der Mitte wird der zweimalige Gang des Gottes Nergal in die Unterwelt erzählt, der in seinen einzelnen Abschnitten einen deutlichen parallelen Aufbau erkennen läßt. Aus inhaltlichen Gründen sind dabei kleinere Unterschiede nicht zu vermeiden. Erwähnenswert ist lediglich, daß Nergals zweiter Abstieg in die Unterwelt wesentlich gestraffter erzählt wird als das erste Mal, wodurch der Mythos in der zweiten Hälfte direkter auf das Ende zustrebt.

Die hier (wenn auch unvollständig) aufgezeigten Elemente lassen eine deutliche Struktur von *Nergal und Ereškigal* erkennen, weshalb dieser Mythos wohl auch als kunstvolle Dichtung betrachtet werden darf. Stilistische Einzelbeobachtungen können im folgenden diesen Eindruck noch verstärken.

b) Stilistische Einzelbeobachtungen

Dieser Abschnitt soll mit den Reden beginnen, denn "Reden und Gespräche jeglicher Art gehören ja zum festen Formenbestand der Epik, und zwiegesprächsähnliche Wechselreden zweier Parteien entstehen im Epos ganz zwanglos im Ablauf der Handlung"[9]. Dabei lassen sich eingeleitete und uneingeleitete Reden unterscheiden, wobei erstere jedoch häufiger sind[1o]. Reden ohne Einleitungsformeln wirken präziser und treiben die Erzählung direkter

9 HECKER 1974, 43.
1o vgl. HECKER 1974, 48f; in S zähle ich ca. 25 eingeleitete und 17 nicht eingeleitete Reden.

voran, wenn Rede und Gegenrede Schlag auf Schlag erfolgen. Nach meinen Beobachtungen sind in S solche Reden auch kürzer, wobei S V 17 - 27 eine Ausnahme darstellt; allerdings liegt hier ein Referat von Ereškigals eingeleiteter Rede durch Namtar vor. Die übrigen Reden ohne Einleitungsformel erstrecken sich nicht über mehr als vier Zeilen, wobei in V 45 - 48 mit dem dreifachen Sprecherwechsel Anu, Enlil und Ea - Namtar - Ea (?) die ausgeprägteste Form vorliegt. Die übrigen Fälle erstrecken sich auf Rede/Gegenrede bzw. Frage/Antwort[11], folgen auf eine eingeleitete Rede[12] oder stehen isoliert[13]. Es kann auch auf die Verteilung der beiden Redearten innerhalb des Mythos hingewiesen werden, wobei hier ebenfalls der Abschnitt mit Nergals Flucht die Mitte bildet. Vor dieser Flucht sind 5 Reden ohne Einleitungsformel, danach 11 solche Reden. Ungefähr dasselbe (jedoch umgekehrte) Verhältnis zeigen auch die Reden mit Einleitung: 16 vor und 8 nach Nergals Flucht. Diese Verteilung könnte daher eventuell die Beobachtung unterstreichen, die in der Strukturanalyse gemacht worden ist: Daß nämlich der zweite Teil der Erzählung in geringem Umfang zu Kürzungen neigt, was auch zum Teil durch das Weglassen der Einleitungsformeln bewirkt wird.

Besondere Beachtung verdienen die Einleitungsformeln zu den Reden, deren Vielfalt in den verschiedenen Epen von SONNEK untersucht worden ist: Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis[14]: Jüngere Umarbeitungen von alten Epen haben bei den Redeeinleitungen deutliche Spuren zurückgelassen, wobei v.a. die Formel *pâšu īpušma iqabbi i(z)za(k)kara ana X*[15] Verwendung fand. Eine starke Abwechslung in der Verwendung von Einleitungsformeln läßt eine zumindest gelegentliche Überarbeitung des Textes vermuten, da die alten Versionen der Epen eine ziemliche Einheitlichkeit in diesen Redeeinleitungen zeigten. - Welche Formeln finden nun in S Verwendung? Der Großteil der Reden in S zeigt folgende Einleitung: *GN_1 pâšu īpušma iqabbi ana GN_2 amat izakkar*[16]. Abgese-

---

11 I 18f; V 16 - 27; VI 2ff (etwas unklar).
12 III 17 - 19; V 39 - 41.
13 III 5o - 53; IV 17 - 19. 29 - 32. 53 - 56; VI 2o.
14 vgl. SONNEK 194o, 235.
15 vgl. ebd. 227 Nr. 3.
16 I b.38.44.49.51; II a.17.23; III 9.14b.33f; IV 46f.57; V a. 28.52; VI 43f; - vgl. SONNEK 194o, 227 Nr. 4.

hen von einigen Stellen, die als Ergänzung unsicher bleiben, sind v.a. I 51 und IV 46f besonders zu erwähnen. In beiden Fällen zeigt die Formel eine Erweiterung: So spricht Ereškigal in I 51 Namtar als 'ihren Wesir' (*šukkalli-šú*) an, in IV 46f bezeichnet Namtar Ereškigal als 'seine Herrin' (*bēlti-šú*). Die angeredete Person innerhalb der Formel kann also ein solches Epitheton erhalten, wohingegen eine Erweiterung beim Sprecher unmöglich ist[17]. Die hier verwendete Formel ist wohl eng verbunden mit der von SONNEK als Nr. 3 gezählten Formel, sodaß man hier eine sprachlich junge Formulierung vermuten darf. Das scheint sich auch durch die von SONNEK angeführten Belege zu bestätigen[18], wo nur die Verwendung im *šar tamḫāri-Epos* bis in die mass. Zeit zurückreicht, während die übrigen Belege aus nass. Zeit stammen. - Nicht zu trennen von der eben genannten Formel ist die 'Kurzfassung' *ana GN amat izakkar*[19].

Somit zeigt S eine große Einheitlichkeit[2o] in der Verwendung der Redeeinleitungen, woraus man vielleicht folgende Schlüsse ableiten darf: Die hauptsächlich verwendete Formel ist sprachlich als nass. häufige Formulierung zu erweisen. Gleichzeitig schließt diese Einheitlichkeit - aufgrund von SONNEKs Ergebnissen - die Überarbeitung eines älteren literarischen Textes aus, sodaß S als eigenständige und neue literarische Gestaltung betrachtet werden kann. Damit scheinen diese stilistischen Beobachtungen anhand der Redeeinleitungen zu zeigen, daß die literarische Abhängigkeit der Sultantepe-Version von A nicht allzu groß sein dürfte.

So wie die Redeeinleitungen ein geprägtes Formelgut darstellen, lassen sich auch andere feste Wendungen in S erkennen. III 21f und V 11f werden noch im Zusammenhang der literarischen Entwicklung von *Nergal und Ereškigal* und in Hinblick auf eine mögliche Abhängigkeit der Sultantepe-Version von G oder IG zu besprechen

---

17 HECKER 1974, 174.
18 SONNEK 194o, 227.
19 III 11.23; IV 22; V 36; - vgl. SONNEK 194o, 228 Nr. 6, wo ebenfalls nur nass. Belegstellen vermerkt sind.
2o zu II 21 und 36, die nur in nass. Texten vorkommen, vgl. HECKER 1974, 176f; keine Schlüsse lassen sich aus dem Erhaltungszustand von IV 38 ziehen.

sein. Auch die stereotype Aufforderung an den Pförtner ^{lú}*atû pitani bāba* kann als feststehende Wendung betrachtet werden, die bereits in der sumerischen Literatur belegt ist[21].

Eventuell aus dem profanen Eheschließungsritual entlehnt[22] ist die Formel in A 82 (= G VI 9): *attā lū mutima anāku lū aššatka.*

Eine andere Formel ist in I 28 - 29 zu erkennen, die in ähnlicher Form in Ee III 69 - 7o wiederkehrt:

ik-mi-si iš-ši-iq qaq-qa-ru maḫ-ri-šá
i-šìr i-za-zi-ma i-zak-kar-šá

Wie der Vergleich mit S III 49 zeigt, scheint diese Formel jedoch nicht unaufsprengbar fest geprägt gewesen zu sein, da hier nur noch der erste Vers wiederholt und mit S III 48 zu einem neuen Doppelvers verbunden worden ist. Daraus darf man vielleicht ableiten, daß solche Formeln stilistisch die Funktion hatten, u.a. auch einzelne Verse zu Doppelversen 'aufzufüllen', die ja als kleinste poetische Einheiten gelten können[23].

Einige Doppelverse sollen nun näher analysiert werden. Die einfachste Art, einen Doppelvers zu bilden, ist die Wiederholung durch die verschiedenen Arten des Parallelismus. Darin ist kein einfaches 'Noch einmal sagen' zu sehen, sondern meist läßt eine solche Wiederholung eine Steigerung der Aussage erkennen[24]. Obwohl meist mehrere Elemente der Wiederholung gemeinsam verwendet werden, sollen in den folgenden Beispielen jeweils einzelne Elemente hervorgehoben werden. Eine Möglichkeit der Wiederholung ist die direkte Wiederverwendung eines Wortes, wodurch ein Reim entsteht. Dabei ist unwesentlich, ob dieser Reim zu Beginn, in der Mitte oder am Ende der beiden Verse auftritt. Allerdings können nur ganze Wörter und nicht einzelne Silben reimbildend wirken. Als Beispiel sei S V 21f (= V 5f; vgl. V 3f = 19f) zitiert:

---

21 vgl. für die sumerischen Belege KRECHER 1978, 123; in der akkadischen Dichtung IG 14; S I 18; VI 2o; A 52.
22 HECKER 1974, 173.
23 HECKER 1974, 142; das heißt aber nicht, daß es keine alleinstehenden Verse in der akkadischen Epik gibt.
24 vgl. zur Wiederholung und zum Doppelvers KRECHER 1978, 122f und HECKER 1974, 142 - 145.

ilu šá-a-šú šá taš-pu-ra-na-šú-ma ur-ta-ḫa-ni-ma li-ta-til itti-ja
ila šá-a-šú šup-pu-ra-na-šú-ma lu ḫa-me-ri li-bit itti-ja

Hier sind sowohl Anfang als auch Ende der beiden vollständig parallelen Verse gereimt. Besonders erwähnt kann auch werden, daß beide Verse das Verbum *šapāru* verwenden, allerdings in verschiedenen Stamm- und Tempusformen.

Die steigernde Wiederaufnahme eines Wortes im nächsten Vers kann mit dem Reim verwandt gelten, wobei auch hier die Möglichkeit der Erweiterung besteht, S II 6f:

[*u šu-u*] *ú-kal-la par-ṣi ú-kal-la par-ṣi ilāni*
ilāni a-ši-bu-ut qí-rib [d]*ir-kal-la*

Hier ist eine besonders kunstvolle Gestaltung des Doppelverses zu erkennen, da sogar eine zweimalige Wiederaufnahme und Steigerung vorliegt. So wird *parṣi* in II 6 innerhalb desselben Verses aufgegriffen und mit *ilāni* erweitert, während *ilāni* im folgenden Vers ebenfalls eine Erweiterung erfährt. Konstituierend für den Doppelvers ist hier *ilāni*, das in beiden Versen vorkommt. - Die gleiche Erweiterung findet sich auch in III 52f und V 7f.

Eine Wiederaufnahme ohne Erweiterung liegt in V 11f (= 26f) vor:

ú-[*šel*][el]*-ma mītūti ikkalu bal-ṭu-ti*
el bal-ṭu-ti u-šam-ad mītūti

Durch die Aufnahme von *mītūti* und *balṭūti* und ihre umgekehrte Wiedergabe in V 12 liegt in diesem Vers der Übergang zur Stilfigur des Chiasmus vor; diese Stilfigur ist deutlich in IV 51f zu erkennen:

[*ina īnē-šú di-ma*]*-tu* [*i-za*]*-nu-un*
eli du-ur ap-pi-šá il-la-ka di-ma-šá

Während die erste Vershälfte hier einen synonymen Parallelismus bildet, entsteht der Chiasmus durch die synonymen Prädikate und die beiden identischen Subjekte.

Die wohl am meisten verbreitete Stilfigur der semitischen Poesie, nämlich der synonyme Parallelismus, wird auch in *Nergal und Ereškigal* verwendet. So ist in IV 4of (soweit es der frag-

mentarische Text erkennen läßt) der Doppelvers durch die wörtlich identische Wiederholung gebildet, in V 3f durch Reim und synonyme Glieder:

ul i-di mi-lu-lu šá ardāti
ul i-di da-ka-ka šá ṣi-iḫ-ra-a-ti

Als größeres Gliederungselement können Strophen[25] gelten, die am einfachsten aus zwei Doppelversen zusammengesetzt werden. Als typisches Beispiel dafür kann auf I 31 - 34 verwiesen werden:

um-ma at-ti-ma ul šá e-li-i
ina šattī-ki-ma ul te-li-i ana maḫ-ri-ni
u ni-nu-ma ul šá a-ra-di
ina arḫi-i-ni-ma ul nu-ur-rad ana maḫ-ri-ki

Dabei bilden I 31f und I 33f durch einen synonymen Parallelismus je einen Doppelvers, wobei jedoch der jeweils zweite Vers erweitert ist. Gleichzeitig bilden 31 mit 33 und 32 mit 34 auch einen antithetischen Parallelismus ('heraufkommen' - 'hinuntergehen'), wodurch die beiden Doppelverse zu einer Viererstrophe nach dem Schema A - B - A' - B' zusammengestellt werden.

Einzigartig in der akkadischen Epik ist bisher die Strophe IV 53 - 56, die aus zwei völlig identischen Doppelversen nach dem Schema A - B - A - B besteht[26].

dÈr-ra ḫa-me-ru la-li-e-a
ul áš-ba-a la-la-šú it-ta-tal-kan-ni
dÈr-ra ḫa-me-ru la-li-e-a
ul áš-ba-a la-la-šú it-ta-tal-kan-ni

Als Ergänzung zu HECKERs Katalog von Schemata, nach denen Strophen gebildet werden, möchte ich auf ein Schema A - A' - A* - B hinweisen, also einer Viererstrophe, die aus drei Versen (synonymer Parallelismus) und aus einem Vers gebildet wird, der die ersten 3 Verse zusammenfaßt. Drei solche Strophen ließen sich in S feststellen, II 28 - 31 (vgl. II 24 - 27, wo das Schema zu B - A - A' - A* variiert wird):

---

25 vgl. zur Strophe HECKER 1974, 146 - 152.
26 HECKER 1974, 148f.

[ú-rid-ma ana ^{giš}*qišti] šá* ^{giš}*mēsi*
[ik-kis ^{giš}*mēsa* ^{giš}*ti-'a-a-lu* ^{giš}*]su-pa-a-li*
ú-ha-aṣ-[ṣib ^{giš}*...* ^{giš}*...]* ^{giš}*si-ib-bir-ra*
u-šal-lam-ma X-nim u ^{d}*Nin-giš-zi-da*

Und II 32 - 35:

mi-iḫ-rat ^{na_4}*uqni [...]-šú ú-taq-qí*
mi-iḫ-rat hurāṣi [...-šú] ú-taq-qí
mi-iḫ-rat ^{na_4}*uqni [*^{gis}*si-ib-bir-ra-šú] ú-taq-qí*
ip-še-ti qu-ut-ta-ti ^{giš}*kussâ ...-al-la-...*

Ähnlich wie das eben zitierte Beispiel findet man auch andere Strophen, die - erneut in Analogie zum Doppelvers - durch Reim gebildet werden. Dabei kann der Reim wieder am Anfang (I 4o - 43; I 45 - 48), in der Mitte (II 41 - 44; III 56 - 59) oder am Ende stehen (VI 8 - 13). Auf eine Zitation der Textstellen kann verzichtet werden, da der Reim auch anhand der Übersetzung leicht zu erkennen ist.

Ob in VI 8 - 13 noch eine Strophe zu erkennen ist, oder ob darin vielleicht eher eine astrophische Reihe zu sehen ist, bleibt aufgrund des Textzustands unsicher. Solche Reihen[27] können jedenfalls ohne besonders erkennbare Gliederung auftreten, wobei häufig Zahlenreihen begegnen. In S werden Reihen verwendet, in denen der Zahlenwert von 1 - 3, 1 - 5 bzw. 1 - 7 ansteigt. Siebenerreihen findet man in I 2o - 26; III 41 - 47; IV 11 - 14; VI 21 - 28 (!) und VI 37 - 42. Dabei wird die Reihe einfach dadurch gebildet, daß der Zahlenwert am Beginn der Zeile jeweils um eins gesteigert wird, während der Rest der Zeile unverändert bleibt. Dabei ist zu bemerken, daß manchmal auch zwei Zahlen in einem Vers zusammengezogen werden können, sodaß die Reihe gewissermaßen verkürzt wird. Auch die Fünferreihe in V 49 - 51 ist verkürzt.

Die stilistischen Beobachtungen, die hier zusammengetragen wurden, zeigen einerseits die Fülle an Möglichkeiten, die die akkadische Epik besitzt, andrerseits lassen sie auch erkennen, daß *Nergal und Ereškigal* entsprechend den Regeln der akkadischen

---

27 vgl. HECKER 1974, 152f.

Epik geformt worden ist. In der anschließenden Tabelle versuche ich, Kol. I und V in Hinblick auf die darin verwendeten poetischen Formen zu analysieren; hierdurch wird nochmals ein gewisser Überblick darüber geschaffen, welche Stilmittel eingesetzt worden sind.

Kol. I

Vers	Form	Parallelen
18	Formel	IG 14;S VI 2o;A 52
19	Einzelvers als Antwort	
2o		
21		
22		
23	Zahlenreihe 1 - 7	vgl.S III 41-47;VI 21-28
24		
25		
26		
27	Einzelvers	S III 48;VI 29
28	Formelhafter Doppelvers	Ee III 69f;vgl.S III 49
29		
3o	Einzelvers	
31	A	
32	B Viererstrophe	vgl.A 4f
33	A'	
34	B'	
35		
36	Handlungsabfolge	vgl.S I 53-55
37		
38	Redeeinleitungsformel	S II 23 u.ö.
39	Einzelvers	
4o		
41	Strophe mit Anfangsreim:	vgl.S I 45-48
42	*lū šulmu*	
43		
44	Redeeinleitungsformel	S II 23 u.ö.
45		
46	Strophe mit Anfangsreim:	
47	*šulmu*	
48		
49	Redeeinleitungsformel	S II 23 u.ö.
5o	Einzelvers	
51	Redeeinleitungsformel	S II 23 u.ö.
52	Anfangsreim: ^{d}*Nam-tar*	
53		
54	Handlungsabfolge	vgl.S I 36f
55		

Kol. V

Vers	Form	Belege
a	Redeeinleitungsformel	S II 23 u.ö.
b 1	Wiederholung des Verses mit Variation des letzten Gliedes	
2	Einzelvers	S V 18
3 4	Anfangsreim: *ul īdi* und synonymer Parallelismus	S V 19 S V 2o
5 6	Anfangsreim: *ila šâšu* und synonymer Parallelismus	S V 21 S V 22
7 8	Steigernde Wiederaufnahme des letzten Gliedes: *ilāni rabūti*	S V 23 S V 24
9 1o	Doppelvers	S V 25
11 12	Formel; Wiederaufnahme des letzten Gliedes; Chiasmus	S V 26;IG 19;G VI 99 S V 27;IG 2o;G VI 1oo
13 14	Vers mit Infinitivkonstruktion zu Doppelvers ergänzt;Neuansatz	S V 42;vgl. IV 26 S V 43;vgl. IV 27
15	Einzelvers	S V 44;vgl. IV 28
16 17	Uneingeleitete Rede und Antwort	vgl.S V 44f
18 - 27 = 2 - 12		
28	Redeeinleitungsformel	S II 23 u.ö.
29 3o	Synonymer Parallelismus	S V 47 S V 48
31	Versfüllender Infinitiv	vgl.S III 25
32 33	Anfangsreim: *kansu* und synonymer Parallelismus	vgl.S III 26 vgl.S III 27
34 35	Verkürzte Zahlenreihe	vgl.S V 49-51
36	Verkürzte Redeeinleitung	S III 23;vgl.S III 11;IV 22
37 38	Anfangsreim: *bēlti-ja*	
39	Einzelvers	S V 46
4o 41	Handlungsabfolge	vgl.S IV 31f
42 43	Vers mit Infinitivkonstruktion zu Doppelvers ergänzt;Neuansatz	S V 13 S V 14
44	Einzelvers	S V 15
45 46	Uneingeleitete Rede und Antwort	vgl.S V 16f
47 48	Synonymer Parallelismus	S V 29 S V 3o

49]
5o | Verkürzte Zahlenreihe 1 - 5 vgl.S V 34f
51]

52 Redeeinleitungsformel

53]
54] Wahrscheinlich Doppelvers

c) Äußere Gliederungsmerkmale des Textes

Die Version von Sultantepe ist nicht fortlaufend geschrieben, sondern es sind Zwischenstriche angebracht, durch die der Text vom Schreiber in Abschnitte gegliedert wurde. Dabei kann grundsätzlich angenommen werden, daß durch diese Zwischenstriche der Text in sinnvolle Einheiten und Abschnitte geteilt wird. Denn es ist eine "bekannte Gewohnheit der Tafelschreiber, ... Abschnitte, die sich im Formalen oder Inhaltlichen ergeben, durch Trennlinien hervorzuheben"[28]. Diese Trennlinien, die in der akkadischen Epik nach der altbabylonischen Zeit gebräuchlich geworden sind, sind allerdings nur ein äußeres Mittel der Textgliederung, da sie bestenfalls bei der Lektüre, niemals aber beim Vortrag wirksam werden. Daher werden diese graphischen Hilfen auch mit textinternen Kriterien verstärkt. So fallen formelhafte Elemente des Textes oft mit Trennungslinien zusammen, ebenso wie der neue Absatz nach dem Zwischenstrich immer mit einer Formel beginnt.

In der Keilschriftkopie von S lassen sich durch die Zwischenstriche 16 Abschnitte erkennen, die sich im wesentlichen mit der oben erarbeiteten Struktur des Textes decken, wobei jedoch einige Stellen, die ich als größere Einheit betrachte, vom Schreiber in mehrere Abschnitte geteilt worden sind. Zusätzlich betrachte ich II 1 - 22; VI 1 - 19 und VI 2o - 42 als in sich geschlossene Abschnitte, die nicht durch Absatzlinierung im Keilschrifttext hervorgehoben werden. Eventuell läßt sich hier vermuten, daß durch den fragmentarischen Zustand des Textes nicht mehr alle Zwischenstriche erhalten sind, sondern zwischen Kol. I und II sowie zwischen Kol. V und VI ursprünglich Trenn-

---

28 HECKER 1974, 6o.

linien vorhanden waren. Sicher keine solche Linie war in Kol. VI zwischen 19 und 2o, doch zeigt hier die Formel "Pförtner, öffne das Tor für mich!" (VI 2o) einen Neuansatz an[29], durch den der Abschnitt von Nergals Eintritt in die Unterwelt eingeleitet wird.

Da die Absatzlinierung also durchaus mit der inhaltlichen Struktur übereinstimmt, kann man fragen, ob die einzelnen Abschnitte schon rein äußerlich eine Beziehung zueinander erkennen lassen, die sich in der Anzahl der Zeilen des jeweiligen Abschnittes widerspiegelt. Der Zeilenzahl soll deshalb Beachtung geschenkt werden, weil schon die Schreiber oft im Kolophon ihres (ab)geschriebenen Textes neben dem eigenen Namen, der Herkunft der Vorlage und Anmerkungen zur Art der Abschrift (vollständig, ergänzt, ...) auch die Anzahl der Zeilen vermerkten[3o]. Dabei wurden zwar nur die Gesamtsummen vermerkt, die für den Schreiber ausschlaggebend waren[31], aber es wird bei literarischen Texten doch auch nicht selten jede zehnte Zeile mit dem Zahlzeichen für '1o', einem Winkelhaken, gekennzeichnet[32]. Vielleicht könnte das Interesse der Schreiber an den Zahlensummen auch damit zusammenhängen, daß in manchen - sicher nicht allen - Fällen die Zeilenzahl in der formalen Gestaltung eines Textes eine Rolle spielte. Ein solcher formaler Zusammenhang könnte im Gespräch zwischen Gilgameš und Enkidu vor ihrem Zug gegen Ḫuwawa zu erkennen sein[33]. Dazu schreibt HECKER[34]: "Gewiß ist es kein Zufall, daß die Erwiderungen Enkidus jeweils die gleiche Zeilenzahl wie die voraufgehende Rede des Gilgameš aufzuweisen hat, nämlich

a) 78 - 83	b) 9o - 1o2	c) 116 - 126
84 - 89	1o3 - 115	127 - 137
6,	13	und 11 Verse,

29 Dieselbe Formel steht in I 18 direkt nach einer Trennlinie.
3o vgl. zu den Elementen eines Kolophons HUNGER 1968, 1ff.
31 KRECHER 1973, 165: "Ob die Zeilensummen der Kontrolle der Vollständigkeit einer Abschrift oder der Honorarberechnung für den Schreiber ... dienten oder anderen Zwecken, ist unbekannt."
32 vgl. KRECHER 1973, 165.
33 Yale - Tafel 78 - 162.
34 1974, 49f; vgl. aber auch seine Skepsis auf S. 5o: "weniger

die Einleitungsfloskeln mitgezählt. Der abschließende, von E. nicht mehr beantwortete Part des G. (Z. 138 - 162) enthält mit 23 Versen (ohne Einleitung) dann ebenso viele wie die Ratschläge Z. 249 - 271, die die Ältesten von Uruk den beiden Helden schließlich mit auf den Weg geben."

Ähnliche Beispiele wären noch die Rede des Jägers in G I iii 2ff = I iii 29ff mit elf Versen, denen genau die elf Verse der Antwort des Vaters (I iii 14ff) entsprechen. Ebenso umfassen der 1. Traum des Gilgameš und dessen Deutung (I v 26ff) jeweils 13 Verse.

Die formale Gestaltungskraft der einzelnen Zeilen kommt in epischen und hymnischen Texten auch darin zum Ausdruck, daß eine geschriebene Zeile fast immer eine Sinneinheit darstellt[35]. Wo der Raum einer Zeile für den Text nicht ausreichte, behalf sich der Schreiber, indem er den Anfang der neuen Zeile freiließ, um anzuzeigen, daß hier keine neue Zeile zu zählen ist. In S läßt sich das deutlich in V 38. 41 und VI 2.37 erkennen, wo die darauffolgende Zeile der Keilschriftkopie jeweils erst in der Mitte beginnt. Ebenso sind VI 22 und 47 jeweils nur als Fortsetzung des Textes von VI 21 und 46 zu betrachten; sie dürfen daher nicht als eigene Zeile gerechnet werden. - Es fällt in S auf, daß manchmal die Einleitungsformel zu einer direkten Rede auf zwei Zeilen verteilt wurde, obwohl der vorhandene Raum in einer Zeile ausreichend gewesen wäre, so in III 33f (ergänzt), IV 46f und VI 43f. Ebenso bemerkenswert ist, daß in V 16f Frage und Antwort je eine eigene Zeile umfassen, während die identische Frage und Antwort in V 45 gemeinsam eine Zeile füllen. Man stellt sich daher unwillkürlich die Frage, ob der Schreiber hier zufällig seinen Text so verteilt hat oder ob diese Schreibweise eventuell einen Hinweis darauf gibt, daß innerhalb eines Abschnitts bewußt eine bestimmte Zeilenanzahl angestrebt worden ist[36]. Einige Beobachtungen einzelner Abschnitte können viel-

---

als Technik denn als zufälliges Ergebnis zu werten".

35 Die in Tell el-Amarna gefundenen Texte vom *Adapa-Mythos* und von *Nergal und Ereškigal* zeigen diese Übereinstimmung von Zeile und Sinneinheit nicht.

36 Ob gewissen Zahlen, die in den Abschnitten hervortreten, ein symbolischer Wert zukommt, soll hier nicht weiter unter-

leicht eine vorläufige Antwort der Frage ermöglichen.

I 18 - 37: Der Abschnitt umfaßt 2o Zeilen; dabei ist klar erkennbar, daß die astrophische Reihe, die Kakas Eintritt in die Unterwelt schildert, mit ihren 7 Zeilen eine Einheit bildet. Eine ebenso deutliche (inhaltliche) Einheit ist in 31 - 37 zu sehen, wenn Kaka die Botschaft des Anu vor Ereškigal wörtlich wiederholt. Die stilistischen Merkmale dieser Botschaft wurden bereits erwähnt, sodaß hier nur noch die Zeilenanzahl interessiert. Dabei ist zu bemerken, daß Botschaft und Eintritt in die Unterwelt je 7 Zeilen umfassen. Eventuell könnte die gleiche Anzahl der Zeilen auf einen inhaltlichen Zusammenhang der beiden Einheiten hinweisen: Da Kakas Gang in die Unterwelt ja nur den Zweck hat, Anus Botschaft zu vermitteln, wäre es möglich, daß der Schreiber diese Botschaft bewußt über 7 Zeilen verteilt hat, eine Zeilenanzahl, die durch die 7 Unterweltstore und Kakas Eintritt durch diese vorgegeben war.

I 38 - 5o: Hier sind 13 Zeilen, von denen 1o als direkte Reden und 3 als Einleitungen dazu formuliert sind. Die Reden Ereškigals bzw. Kakas lassen durch ihren Anfangsreim jeweils eine Viererstrophe erkennen, die klar ein Frage - Antwort - Prinzip zeigen und so aufeinander abgestimmt sind. Dazu kann in jeder Rede ein Einzelvers erkannt werden. Auffallend wirkt nun die Redeeinleitung in I 49, die scheinbar völlig unmotiviert eingeschoben ist. Dadurch wird Kakas Rede in zwei Reden geteilt, obwohl kein Anlaß dafür zu erkennen ist, zumal sie unmittelbar aufeinander folgen. - Somit soll hier vorerst nur die Frage aufgeworfen werden, ob vielleicht die Redeeinleitung in I 49 deshalb eingeschoben wurde, weil der Schreiber Wert darauf legte, mit diesem Abschnitt 13 Zeilen zu füllen.

II 23 - 31 und II 32 - 35: Beide Abschnitte zusammen umfassen 13 (9+4) Zeilen, die durch eine einzeilige Redeeinleitungsformel und 3 Viererstrophen gebildet werden. Die erste Viererstrophe

---

sucht werden; vgl. dazu H.SAUREN, Hendursaga.Genius des Saturn.Gott des Todes, OLP 1o (1979) 75 - 95, der auf S. 95 Anm. 23 den Zahlen 6,7,1o und 13, die das Kompositionsschema der Hendursaga-Hymne bestimmen, einen symbolischen Sinn für die Interpretation der Hymne beimißt.

(II 24 - 27) ist dabei eine direkte Rede, während die beiden übrigen erzählender Text sind. Inhaltlich stehen Rede und Erzählung dabei insofern in einem Zusammenhang, als sie das Verhältnis von Auftrag und Ausführung dieses Auftrags zeigen. Auch stilistisch zeigen die 3 Strophen große Ähnlichkeit durch die verwandten Schemata A - A' - A* - B bzw. B - A - A' - A*.

<u>II 36 - 48:</u> Der Abschnitt läßt sich wieder in eine einzeilige Redeeinleitung (allerdings mit einer anderen Formel) sowie in eine direkte Rede von 12 Zeilen gliedern. Innerhalb der Rede werden II 41 - 44 durch den Binnenreim eindeutig zu einer Viererstrophe zusammengefaßt; auch II 45 - 48 kann als Viererstrophe betrachtet werden, die aus zwei Doppelversen (synonymer bzw. antithetischer Parallelismus) gebildet ist. Daher empfiehlt es sich, auch für II 37 - 4o eine solche Strophe anzunehmen. Der Abschnitt läßt also einen äußerlich parallelen Aufbau zu II 23 - 35 erkennen, dem auch eine inhaltliche Parallelität entspricht. Denn beide Male geht es um Anweisungen für Nergal, wie er sich bei seinem Gang in die Unterwelt verhalten muß, welche Vorkehrungen notwendig sind, um ein solches Abenteuer heil zu überstehen. Gerade dieser inhaltliche Zusammenhang könnte vom Schreiber durch die gleiche Zeilenanzahl verstärkt worden sein. - Wenn nun nochmals zu den 13 Zeilen in I 38 - 5o zurückgeblickt wird, fällt auf, daß auch dieser Abschnitt inhaltlich ein Verhalten in der Unterwelt erzählt. Kaka kennt den richtigen 'Umgangston' für die Begegnung mit Ereškigal, was - wie der weitere Verlauf des Mythos zeigt - von Nergal nicht behauptet werden kann. Von diesem inhaltlichen Zusammenhang zwischen I 38 - 5o und II 23 - 35 und 36 - 48 soll nun auch eine vorsichtige Antwort auf die oben gestellte Frage gegeben werden. Eventuell wurde I 49 in Hinblick auf II 23 - 35. 36 - 48 in den Text geschrieben, um eine Zeilenanzahl von 13 zu erhalten, die diese inhaltlich zusammengehörigen Abschnitte auch äußerlich verbindet. - Ob die 13 Zeilen in IV 33 - 39 und 4o - 45 auch auf einen Zusammenhang mit diesen Abschnitten deuten, kann vermutet werden; allerdings ist im jetzigen Zustand des Textes ein direkter Zusammenhang nicht zu erkennen.

<u>IV 21 - 32:</u> Zuletzt sei noch auf diese 12 Zeilen hingewiesen,

in denen Nergals Flucht aus der Unterwelt geschildert wird. Die Strukturanalyse hat einen Zusammenhang dieser Flucht als Textmitte mit den beiden rahmenden Botschaften Anus erwiesen. Ich möchte daher - ohne irgendwelche Schlüsse daraus abzuleiten - folgende Vermutung formulieren: Ist es möglich, daß auch Anus Botschaft zu Beginn (I a - 17) ursprünglich 12 Zeilen umfaßte (die jetzige Rekonstruktion zählt 13 Zeilen), wodurch dieser strukturelle Zusammenhang weiter verdeutlicht würde?

Die letzte Vermutung zeigt die Grenzen, die einem bewußt bleiben müssen, wenn versucht wird, aus den einzelnen Zeilensummen zu weitgehende Konsequenzen abzuleiten. An einigen Stellen, wo ich versuchte, ein Übereinstimmen von Inhalt und Zeilenanzahl aufzuzeigen, soll zumindest die Möglichkeit nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß der Schreiber bei der Niederschrift seines Textes auch auf die Anzahl der Zeilen achtete. Aber es scheint schwer zu sein, die Grenze zwischen Zufall und Absicht genau zu bestimmen; die Stilmittel des Doppelverses und der Viererstrophe könnten dabei nämlich den Zufall begünstigen. Wenn also die Zeilenanzahl mit Vorsicht für die inhaltliche Erschließung fruchtbar gemacht werden kann, so ist das ebenfalls rein äußerliche Kriterium der Absatzlinierung für die Interpretation nicht zu vernachlässigen. Denn durch die Berücksichtigung dieser Gliederung kann vermieden werden, vorschnell ein zu modernes Verständnis an den Text heranzutragen. Somit dürften auch diese Beobachtungen der rein äußerlichen Textgestalt einen kleinen Beitrag zur literarischen Analyse geleistet haben.

5) Die Version von Uruk/Warka (= W)

Die Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Uruk/Warka führten in der 27. Grabungskampagne 1969 im Planquadrat Ue XVIII.1 zu zahlreichen Keilschriftfunden, die durch weitere Grabungen während der 29. Saison 197o/71 noch vermehrt wurden. Die inzwischen in 2 Teilen[1] veröffentlichten Tafeln zeigen ein Übergewicht an medizinischen und diagnostischen Texten sowie zahlreiche Beschwörungen und Rituale magischer Natur. Vielleicht darf man in diesem Fund die Privatbibliothek eines oder mehrerer babylonischer Gelehrter vermuten, die diese Bibliothek aus beruflichen Gründen für sich angelegt haben. Denn 37 Texte nennen mit Sicherheit den Namen des Beschwörungspriesters Iqīša[2], in zahlreichen anderen Texten wird der Beschwörungspriester Anu-ikṣur[3] erwähnt. - An literarischen Texten im engeren Sinne fanden sich nur wenige. So sind von der Grabung 1969 ein Fragment von *Nergal und Ereškigal*, eine Chronik mit polemischen Unterton über die Regierung Šulgis und eine Prophezeiung[4] besonders zu erwähnen, von der Grabung 197o/71 ein Fragment des *Gilgameš-Epos*, eine zweisprachige Hymne an Inanna/Ištar, eine einsprachige Ištarhymne sowie ein kultischer Text mit Opferrationen, Götter- und Tempellisten. Aufgrund der Kolophone läßt sich ein Schwerpunkt der Datierungen für die Zeit zwischen 36o und 251 erkennen, Iqīšas Tätigkeit fällt in die Zeit der Regierung von Philipp Arrhidäus (323 - 316)[5]; der älteste datierbare Text ist eine Urkunde aus der Regierungszeit von Nebukadnezar[6].

Gemeinsam mit einem zweisprachigen Omentext[7] und einer astrolo-

1 Teil 1: HUNGER 1976; Teil 2: VON WEIHER 1983.
2 vgl. VON WEIHER 1983, 1.
3 vgl. HUNGER 1976, 9. 11.
4 HUNGER 1976, Nr. 3; einige inhaltliche Überlegungen zu diesem Text, der mit seiner Heilserwartung auch in Hinblick auf das AT nicht uninteressant ist, bietet P.HÖFFKEN, Heilszeitherrschererwartung im babylonischen Raum, WO 9 (1977-78) 57 - 71.
5 vgl. HUNGER 1976, 13.
6 HUNGER 1976, Nr. 131.
7 ebd. Nr. 85.

gischen Anweisung für die Vorhersage von Getreidepreisen[8] wurde unter dem Grab 272 des Planquadrats Ue XVIII.1 auch ein Exemplar von *Nergal und Ereškigal* gefunden. Im jetzigen Erhaltungszustand umfaßt dieses Tafelfragment etwa 61 Zeilen über 4 Kolumnen verteilt. Wahrscheinlich umfaßte aber auch diese Tafel 6 Kolumnen wie die Sultantepe-Version, wobei allerdings die linke Hälfte (also Kol. I und VI) vollständig verloren ist. Ebenfalls verloren ist das obere Ende der Tafel, sodaß kaum eine einigermaßen sichere Angabe über die ursprüngliche Größe der Tafel möglich ist. Interessant ist an diesem Textfund vor allem, daß durch ihn der Mythos noch für eine relativ späte Zeit bezeugt ist. Auf eine Übersetzung des Fragments kann hier verzichtet werden, da der Text durch HUNGER[9] eine ausreichende Bearbeitung erfahren hat.

---

8 ebd. Nr. 94; im Kolophon wird Iqīša als Besitzer der Tafel genannt.

9 HUNGER 1976, 17 - 19 (Text Nr. 1); vgl. auch die Anmerkungen zur Übersetzung von S.

6) Überlieferungsgeschichte des Mythos

a) Zur Entstehung von *Nergal und Ereškigal*

Die Frage nach der geographischen Herkunft des Mythos kann praktisch nur aus dem Inhalt selbst erschlossen werden, da keine der vorhandenen Versionen als Originalexemplar der Dichtung anzusehen ist. Genausowenig ist ein Kolophon erhalten, aus dem man sich Hinweise auf die 'Originaltafel', die kopiert wurde, erhoffen könnte. Ebenso gibt es, soweit mir bekannt ist, keine Hinweise in der Keilschriftliteratur, die sich in irgendeiner Form direkt auf *Nergal und Ereškigal* (als literarischer Text) beziehen würden. Trotz dieser nicht allzu günstigen Ausgangslage soll nun versucht werden, wenigstens annäherungsweise eine mögliche Herkunft zu erschließen. LAMBERT geht dabei von ursprünglich zwei voneinander unabhängigen Traditionen aus, deren eine Ereškigal, deren andere Nergal als Unterweltsgott kannte. "Ex hypothesi the myth arose in a town or district which had originally subcribed to the former view, but which in the course of history had changed to the latter view. To these people Ereškigal had at first ruled the underworld, and Nergal later usurped this office"[1].

Der Ort, an dem Ereškigal ihre Herrschaft ausübte, ist in Sumer zu suchen, wo sie am Ende des 3. Jahrtausends an Bedeutung gewann und ihren Sohn Ninazu als Unterweltsherrscher ablöste[2]. Auch in *Inannas Gang in die Unterwelt* vom Beginn des 2. Jahrtausends ist diese Herrschaftsfunktion Ereškigals deutlich zu erkennen. Nergal seinerseits ist wohl ursprünglich mit Kutha verbunden, und Ereškigal kam erst durch ihre Verbindung mit ihm dorthin[3]; dadurch scheidet Kutha, obwohl in späterer Zeit Hauptkultort für Nergal und Ereškigal, als Herkunftsort des Mythos eher aus.

Für die Entstehungszeit des Mythos gibt es folgende Anhaltspunk-

---

1 LAMBERT 1973, 357.
2 vgl. LAMBERT 198o, 62.
3 vgl. VON WEIHER 1971, 64.

te: Die sumerische Dichtung *Inannas Gang in die Unterwelt* nennt keine Verbindung zwischen Nergal und Ereškigal. Denn Inanna gibt als Grund für ihr Kommen in die Unterwelt die Begräbnisriten für Gugalanna, den Gemahl der Ereškigal, an[4]. Dem gegenüber setzt die akkadische Fassung, die am Ende des 12. Jh. entstanden sein dürfte[5], die Unterwelt als Reich der Ereškigal bereits mit Kutha gleich (IG akk 4o); daraus kann man schließen, daß zu dieser Zeit die Verbindung zwischen Nergal und Ereškigal schon bestanden haben muß, da Ereškigal nun auch ihren Wohnsitz in Kutha hat. Für die Entstehung des Mythos in sumerischen Kreisen spricht die Aktivität Ereškigals in der Erzählung, die sich besser ins sumerische Milieu einfügt. Allerdings scheint der Endpunkt des Mythos, wenn Nergal die Herrschaft über die Unterwelt antritt, besser in die Zeit zu passen, in der durch den Aufstieg Babylons die "semitische Komponente im mesopotamischen Volkstum" an Bedeutung gewann. War vor dieser Zeit Ereškigal noch alleinige Herrscherin über die Unterwelt, so wuchs Nergals Bedeutung als Unterweltsgott, da Kutha von der geographischen Nähe Babylons profitierte. Der Endpunkt dieser Entwicklung könnte somit eine theologische und geistige Auseinandersetzung zwischen sumerischer und semitischer Auffassung widerspiegeln, wobei in altbabylonischer Zeit der Aufstieg Nergals aus sumerischer Sicht durch den Mythos legitimiert wurde[6].

b) Zur literarischen Entwicklung von *Nergal und Ereškigal*

Die überlieferten literarischen Gestaltungen des Mythos lassen eine sehr weite Streuung erkennen. Sie zeigen eine Überlieferung

---

4 Z 85 - 89; SLADEK 1974, 194 vermutet in Gugalannas Tod überhaupt den Grund für die spätere Heirat zwischen Ereškigal und Nergal.

5 zu diesem zeitlichen Ansatz vgl. die Überlegung bei W. VON SODEN, Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum, in: FS Henninger, St. Augustin 1976, 317 - 323. VON SODEN nimmt S. 32o Anm. 4 an, daß die akkadische Version von *Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt* von Sin-leqe-unnīnī stammt, der um 11oo gelebt hat; vgl. auch VON WEIHER 1971, 5o Anm. 1. - Zur Datierung der jüngeren Fassung des *Gilgameš-Epos* vgl. auch TIGAY 1982, 131.

6 vgl. zur Entstehung auch VON WEIHER 1971, 55 Anm. 3 und LAMBERT 198o, 62.

von rund einem Jahrtausend und von drei verschiedenen Orten, wobei die Amarna-Version und die Sultantepe-Version aus Randgebieten der mesopotamischen Kultur stammen. Besonders auffallend ist das Fehlen einer Abschrift aus der Assurbanipalbibliothek von Ninive. Denn einerseits kann die Sultantepe-Version als zeitgleich mit der Bibliothek in Ninive gelten, andrerseits ist von Assurbanipal bekannt, daß er sich bemühte, Texte aus dem ganzen Reich nach Ninive zu bringen, um sie in seiner Bibliothek zu sammeln; daher hat diese Bibliothek wohl eine repräsentative Sammlung der im assyrischen Reich tradierten Texte beinhaltet[7]. Ist es daher bloßer archäologischer Zufall, daß aus Ninive keine Version von *Nergal und Ereškigal* stammt oder läßt sich dahinter eine Absicht erkennen, die momentan nicht erklärt werden kann?

Da die Sultantepe-Version am besten erhalten ist, gehen die folgenden Überlegungen von ihr aus. Bei der näheren Betrachtung der drei Versionen wird schnell deutlich, daß S und W einerseits, A andrerseits jeweils eigenständige literarische Gestaltungen des Mythos von *Nergal und Ereškigal* darstellen. Zunächst zum Verhältnis von S und W: Ein Vergleich der Texte zeigt, daß diese beiden Rezensionen eng zusammengehören. Die wesentlichen Abweichungen sind oft nur graphischer Natur, lediglich an einigen Stellen des Textes aus Uruk sind größere Unterschiede gegenüber von S zu bemerken[8]. Allerdings wird man keine direkte Verbindung zwischen W und S annehmen dürfen, da der nass. Text als ungebrannte Schülertafel kaum zum Transport in eine andere Schreiberschule vorgesehen war. Eher dürften beide Versionen die Form des Mythos wiedergeben, die er im Rahmen der 'Kanonbildung'[9] erhalten hat. Die geringfügigen Überlieferungsvarianten von W gegenüber S können dabei als orthographische Anpassung des Textes an die Schreibertradition in Uruk gewertet werden. Deutlich wird dies z.B. in der Schreibung des Gottes Anu als ^{d}*6o*, eine Schreibung, die seit der Achämenidenzeit verbreitet war[10].

---

7 vgl. OPPENHEIM 1964, 15f.
8 vgl. dazu die Anmerkungen zur Übersetzung von S.
9 vgl. unten zur 'Kanonbildung'.
1o vgl. RLA 3, 5oo.

Anders gestaltet sich die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von S und A[11]. Hier ist nur noch erkennbar, daß es sich in beiden Versionen um dieselbe Geschichte handelt, die Einzelheiten und der Wortlaut gehen jedoch soweit auseinander, daß auch eine Rekonstruktion von S aufgrund von A unmöglich ist. Die Unterschiede, die sich oft nicht glätten lassen, sind zu stark, um hier eine gemeinsame Textüberlieferung anzunehmen[12]. Vielmehr liegen hier zwei verschiedene literarische Gestaltungen desselben Themas vor, wie es auch bei anderen literarischen Texten durchaus bezeugt ist. So zeigt z.B. die Menschenschöpfung im *Atramḫasīs-Epos* (I 188 - 3o5) im wesentlichen die gleiche Struktur wie im *Enūma eliš* (VI 1 - 38), sodaß man hier von derselben literarischen Tradition sprechen kann, die je nach der Intention des Werks, in das sie eingebettet wurde, ihre entsprechende Veränderung erfahren hat[13]. Ähnliches läßt sich auch am *Gilgameš-Epos*[14] zeigen. So ist die akkadische Gilgamešdichtung nicht eine Übersetzung der sumerischen Texte, sondern kann als völlige Neugestaltung der sumerischen Überlieferung gelten, wobei vom Dichter bei weitem nicht alles in das neue Epos übernommen wurde. Aber auch innerhalb der akkadischen Gilgamešdichtungen zeigt sich, daß die ninivitische Rezension eine vollkommen andere Gestaltung des Themenkreises darstellt als die altbabylonische Fassung.

Nergal und Ereškigal liegt also in zwei verschiedenen literarischen Gestaltungen vor, die das gemeinsame Thema nach ihrer je eigenen Intention gestalten, wodurch auch die zahlreichen Unterschiede der beiden Versionen verständlich werden. Als wesentliche Unterschiede lassen sich folgende anführen:

A kennt nur einen Gang Nergals in die Unterwelt, während S zwei solche erzählt. Auch die Motivation des 1. Gangs unterscheidet

---

11 W als 'Paralleltext' zu S wird im folgenden nicht mehr gesondert angeführt.

12 VON WEIHER 1971, 48: "Die beiden jüngeren Fassungen ... unterscheiden sich von der El-Amarna-Version inhaltlich zum großen Teil so stark, daß sie mit ihr nicht in zusammenhängende Übereinstimmung zu bringen sind und wohl auf eine andere Vorlage zurückgehen."

13 vgl. GALTER 1983, 88 - 92.

14 vgl. KOMORÓCZY 1975, 52 - 56 und TIGAY 1982.

sich in S von A. Denn die nass. Version erweckt den Eindruck, daß Nergal von Ea in die Unterwelt geschickt wird, um sich zu entschuldigen (?), während er in A von der Macht Ereškigals dazu gezwungen wird. Die Episode im Zusammenhang mit Nergals erstem Besuch in der Unterwelt, die den Grund für sein späteres dauerndes Verweilen dort darstellt (also ganz anders motiviert als in A), erstreckt sich von Kol. II bis IV, macht also ziemlich genau die Hälfte des nass. Textes aus, wofür die mbab. Version kein Gegenstück bietet.

Während in A der Eindruck entsteht, daß Ereškigal Nergal töten will, wenn er in die Unterwelt kommt, soll Namtar in S Nergal in die Unterwelt bringen, damit dieser dort als Gemahl Ereškigals bleibe, die sich bei seinem ersten Besuch offensichtlich in ihn verliebt hat. Dieses Motiv einer Liebesgeschichte ist nur in der nass. Version anzutreffen, während es in A trotz gewisser Anklänge gegen Ende der Tafel kaum Verwendung findet.

Ebenfalls eigenartig ist die Vorbereitung für Nergals endgültigen Eintritt in die Unterwelt. Während in der Amarna-Version Ea den Gott Nergal mit 14 Dämonen ausrüstet, damit er den Angriff Ereškigals überstehen kann und sich der Herrschaft über ihr Reich bemächtigt, fehlt dieser kämpferisch-kriegerische Aspekt in S vollkommen. Eas Anweisungen in S VI 6ff dienen nämlich dazu, daß Nergal die Unterwelt überlisten und seinen Eintritt dort günstig gestalten kann.

Die Begegnung zwischen Nergal und Ereškigal in der Unterwelt ist in der Amarna-Version stark von kämpferischen Aspekten geprägt, wobei Ereškigal sich schließlich Nergals Macht unterwerfen muß. Dieser kämpferische Charakter fehlt in S, da VI 32 wohl nicht in diesem Sinne zu ergänzen ist[15], sondern dem Kontext entsprechend ist eine freundschaftliche Begegnung zwischen den beiden Gottheiten zu erwarten.

Als letzter Unterschied sei vermerkt, daß S am Ende nochmals eine Botschaft von Anu an Ereškigal bringt, vermittelt durch Kaka, wodurch die neue Situation für endgültig erklärt und Nergal als Unterweltsgott (und Herrscher ?) bestätigt wird. Diese

---

15 vgl. die Anmerkungen zur Übersetzung von S VI 32.

Schlußbotschaft schließt den Mythos ab, indem nochmals auf die Anfangsbotschaft zurückgegriffen wird. Obwohl nicht ganz sicher ist, ob das Ende in A erhalten ist, dürfte eine solche Botschaft kaum vorhanden gewesen sein.

Diese fünf hauptsächlichen Unterschiede ließen sich bei der Annahme einer gemeinsamen Vorlage für die mbab. und nass. Version kaum erklären. Betrachtet man A und S jedoch als verschiedene literarische Gestaltungen, so fügen sich die Unterschiede gut in die jeweilige Konzeption der beiden Versionen ein. A hebt als 'Heldengeschichte' den kämpferischen Aspekt Nergals hervor, während S durch die Stilisierung als Liebesgeschichte an diesen Motiven kein Interesse zeigt.

Die Sultantepe-Version zeigt an einigen Stellen starke Anklänge an das *Gilgameš-Epos* und an *Ištars Gang in die Unterwelt*, die ebenfalls als Rezensionen aus der Assurbanipalbibliothek in Ninive erhalten sind. Daher kann man überlegen, ob hier vielleicht eine Beeinflussung vorliegt, und wenn ja, wie diese Beeinflussung geschehen ist. GURNEY verweist auf diesen Zusammenhang: "One badly mutilated section can be recognized as an extract from the well-known poem 'The Descent of Ishtar to the Nether World'"[16]. Ist diese Annahme zu Recht geschehen oder muß die Frage der Entlehnung etwas differenzierter betrachtet werden?

Ohne nochmals auf geprägte Formeln wie die Einleitungen zu den einzelnen Reden einzugehen, lassen sich an drei Stellen wörtliche Berührungen zwischen *Nergal und Ereškigal*, *Ištars Gang in die Unterwelt* und dem *Gilgameš-Epos* feststellen. Da ein methodisch einwandfreier Vergleich nur aufgrund zeit- bzw. ortsgleicher Texte zu ziehen ist, finden hier nur die Rezensionen aus der Assurbanipalbibliothek Berücksichtigung. Im einzelnen sind es folgende Stellen[17], die für den weiteren Vergleich ohne irgendwelche Ergänzungen des akkadischen Textes angeführt werden sollen:

---

16 GURNEY 196o, 1o5.

17 Für die Kopien der Keilschrifttexte siehe für IG: CT 15, 45 - 47; für G VII iv 35 - 39: THOMPSON 193o, Tf. 3o:35 - 39; für G VI 99f: THOMPSON 193o, Tf. 23:99f.

S III 1 [ ]-*šá la ta-a-a-rat*
IG 6 *a-na ḫar-ra-ni ša a-lak-ta-šá la ta-a-a-*[*rat*]
G VII iv 35 *a-na ḫarrāni šá a-lak-ta-šá la ta-a-a-rat*

S III 2 [ ] *zu- mu-u nu- ra*
IG 7 *a-na bīti ša e-ri-bu-šú zu-um-mu-ú nu-*[*ú-ra*]
G VII iv 36 *a-na bīti šá a-ši-bu-šu zu-um-mu-ú nu-ú-ra*

S III 3 [ ]-*si-na akal- ši-na ṭi-iṭ-ṭi*
IG 8 *a-šar epru bu-bu-us-su-nu a-kal-šu-nu ṭi-iṭ-ṭi*
G VII iv 37 *a-šar ep-ru bu-bu-us-si-na-ma a-kal-ši-na ṭi-iṭ-ṭi*

S III 4 [*iṣ*]-*ṣu-ru ṣu-bat a-kap-pi*
IG 1o *lab-šu-ma kīma iṣ-ṣu-ri ṣu-bat gap-pi*
G VII iv 38 *lab-šá-ma kīma iṣṣūri ṣu-bat kap-pi*

S III 5 [ ] *e-ṭu-ti áš-ba*
IG 9 *nu-ú-ra ul im-ma-ru ina e-ṭu-ti áš-*[*bu*]
G VII iv 39 *ù nu-*[*ú*]*-ra la im-ma-ra-ma ina e-ṭu-ti áš-ba*

S III 1 - 5 bringt eine Schilderung der Unterwelt, wobei jedoch nur mehr die Zeilenenden erhalten sind. Daher ist es schwer, Schreibvarianten oder eventuelle Abweichungen gegenüber IG und G festzustellen. Allerdings läßt sich mit Sicherheit erkennen, daß nur S III 1 - 3 exakt mit IG 6 - 8 und G VII iv 35 - 37 übereinstimmt; S III 4f stimmt in der Reihenfolge der Zeilen nur mit G VII iv 38f überein, während in IG 9f die beiden Zeilen vertauscht sind. Die übereinstimmende Reihenfolge in der Beschreibung der Unterwelt in S und G gegenüber IG läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß G und S falsch aus IG entlehnt hätten; auch eine Übernahme aus G durch IG, wobei die Reihenfolge der Zeilen vertauscht worden wäre, und eine weitere Entlehnung des Abschnittes aus IG durch S, wobei die ursprüngliche Reihenfolge wieder hergestellt worden wäre, ist fast unmöglich vorzustellen. Daher kann in diesen Zeilen eine größere Nähe von S zu G als zu IG festgestellt werden[18].

---

18 vgl. auch das Urteil zu G VII iv 33 - 39 bei TIGAY 1982, 126: "It is not excluded that *Gilgamesh* was the original source of the passage we are discussing, but reciprocal influence between the texts in the course of their transmission or their reliance upon a common source is also possible".

S III 21 *šá* [d]*Nam-tar kīma ni-kis* [giš]*bīni 'i-ir-qu pa-nu-uš*
IG 29 *ki-ma ni-kis* [giš]*bi-ni e-ru-[xxx]*

S III 22 *kīma šab-ṭì ku-ni-ni iṣ-li-ma šap-ta-šú*
IG 3o *ki-ma šá-pat ku-ni-ni iṣ-li-[ma]*

S III 21f stimmt abgesehen von graphischen Varianten mit IG 29f überein. Inhaltlich beschreiben diese beiden Verse, wie das Gesicht blaß wird und wie sich die Lippen schwarz verfärben; die dabei verwendeten Ausdrücke verdeutlichen eine Reaktion auf eine unangenehme Botschaft bzw. Entdeckung. Eventuell findet sich dieselbe Phrase auch im altbabylonischen *Gilgameš-Epos*[19]. Dort erblaßt Enkidu, nachdem er erfahren hat, wie Gilgameš die Herrschaft über Uruk ausübt. Genauso wird in der sumerischen Version von *Inannas Gang in die Unterwelt* und in *Dumuzis Tod* das Blaßwerden von Dumuzis Gesicht geschildert (IG sum 368; DD 152). Da das Erbleichen des Gesichts auch im *Atramḫasīs-Epos* erwähnt ist[2o], ist es aufgrund der weiten Streuung der Belege für diesen Ausdruck ratsam, darin einen literarischen Topos zu sehen; somit sollte man keine Schlüsse aus dem Vorkommen dieser Formel in IG und S über eine etwaige gegenseitige Beeinflussung ziehen.

S V 11 *ú-šel*[el]*-ma mītūti ikkalu bal-ṭu-ti*
IG 19 *ú-še-el-la-a mi-tu-ti ikkalu bal-ṭu-ti*
G VI 99 *ú-[ ]*

S V 12 *el bal-ṭu-ti u-šam-ad mītūti*
IG 2o *eli bal-ṭu-ti i-ma-'i-du mi-tu-ti*
G VI 1oo *eli [ ]*

S V 11f (= V 26f) ist in G zwar mit großer Sicherheit zu ergänzen[21], doch lassen sich daraus keine zwingenden Schlüsse ziehen. Besonders hervorzuheben ist jedoch die Verwendung der verschiedenen Stammformen beim Verbum *ma'ādu*, wie sie in S V 12 und IG 2o vorkommen[22]. - Inhaltlich ist diese Formel in G und S gegen

---

19 G P IV 39; durch den fragmentarischen Zustand des Textes unsicher, vielleicht in etwas geänderter Form.
2o Atr I 93.95, vgl. BORGER, HKL 2, 158; II iv 15.
21 vgl. FRANKENA bei P.GARELLI (Hg), Gilgameš et sa légende, Paris 196o, 121, der nach der Assur-Rezension ergänzt.
22 Die Assur-Rezension von IG (KAR 1:17f) hat eine Variante,

Anu gerichtet, damit er für Ištar bzw. Ereškigal einen Wunsch erfüllt. Diese Zielrichtung der Drohung dürfte auch die ursprüngliche sein, da es wohl für die himmlischen Götter eine größere Gefahr darstellt, wenn die Tore der Unterwelt geöffnet werden als für Ereškigal, gegen die diese Drohung in IG gerichtet ist. Daher kann für diese Formel gelten, daß sie wohl erst sekundär in einem gewandelten Sinn in IG Verwendung fand[23].

Wenn aus dieser Bestandsaufnahme ein vorsichtiger Schluß über die 'Abhängigkeit' von *Nergal und Ereškigal* von anderen episch-mythischen Texten gezogen wird, ergibt sich folgendes: Eine sklavische Abhängigkeit von der Ninive-Rezension von IG scheint ausgeschlossen zu sein. Darauf weisen einerseits die andere Reihenfolge in der Beschreibung der Unterwelt in S III 4f gegenüber IG, sowie andrerseits die graphischen Unterschiede. Gerade S III 21f und V 11f lassen die Frage aufwerfen, ob hier nicht geprägte Wendungen oder feste Formeln vorliegen, die vom jeweiligen Schreiber in einem passenden Kontext verwendet werden konnten. Es wären diese Gemeinsamkeiten zwischen S, G und IG dann eher dem Repertoire des Schreibers zu verdanken, als daß man darin eine bewußte Entlehnung bzw. Zitation aus anderen Epen vermuten dürfte. Ähnlich dürfte es auch bei der Beschreibung der Unterwelt in S III 1 - 5 sein, allerdings ist nicht ganz auszuschließen, daß hier vielleicht das *Gilgameš-Epos* auf S einen Einfluß ausgeübt hat. Immerhin wurden in Sultantepe auch Fragmente des *Gilgameš-Epos* gefunden, die jedoch von der ninivitischen Rezension abweichen[24]. Die Stelle mit der Unterweltsbeschreibung ist allerdings nicht erhalten, sodaß kein weiterer Vergleich möglich ist.

Die Beziehung zwischen S, IG und G sowie die Unterschiede von S gegenüber A sind in den größeren Rahmen der 'Kanonbildung' des mesopotamischen Schrifttums zu stellen[25]. Darunter kann man mit

---

wonach die Lebenden zahlreicher sein werden als die Toten; dabei ist aber offensichtlich ein Fehler anzunehmen, da sich diese Variante kaum mit dem Inhalt vereinbaren läßt.

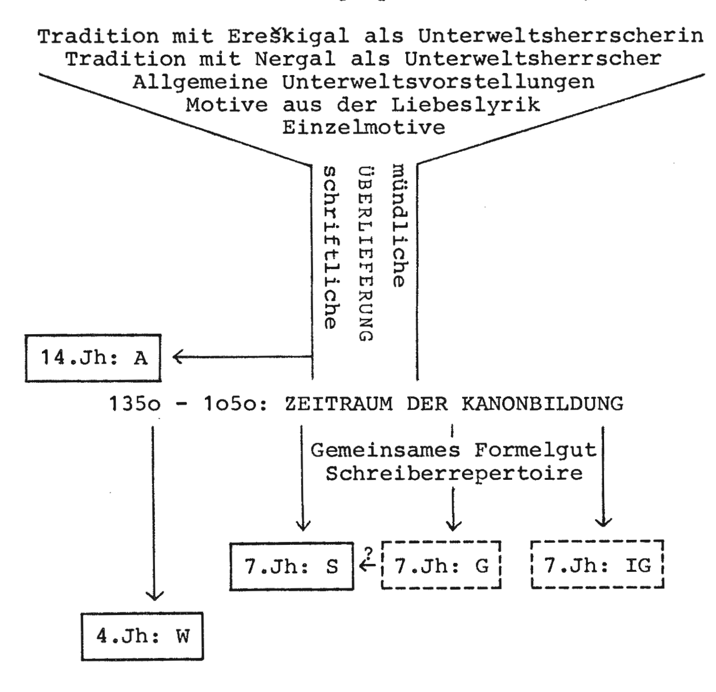
23 anders TIGAY 1982, 173f, der IG als Quelle dieser Formel für wahrscheinlicher hält.

24 vgl. GURNEY, JCS 8 (1954) 87 - 95 und STT I, Nr. 14 und 15.

25 vgl. dazu VON SODEN 1953, 22f und OPPENHEIM 1964, 17 - 19; LAMBERT 1957, 9 steht dem Begriff 'Kanon' kritisch gegen-

VON SODEN jene Tätigkeiten verstehen, bei denen altes Schrifttum gesammelt, gesichtet und vieles dabei als religiös oder sonstwie ungeeignet ausgeschieden wurde. Das übrige Schrifttum wurde dabei nur selten unverändert übernommen, sondern meist umgearbeitet, wobei auch erhebliche Zusätze gemacht werden konnten. Im Rahmen dieser Kanonisierung am Ende des 2. Jt. dürfte auch der Mythos *Nergal und Ereškigal* die endgültige Textgestalt erhalten haben[26], die jetzt in S und W vorliegt.

Abschließend soll trotz mancher Vorbehalte versucht werden, Entwicklungslinien der Versionen von *Nergal und Ereškigal* und ihr Verhältnis zu anderen Texten graphisch aufzuzeigen.



über, vgl. auch TIGAY 1982, 12 Anm. 44.

26 vgl. auch HALLO 1962, 18: "The process of adapting older literary models did not cease in the Middle Babylonian period. A comparison of the neo-Assyrian version of the myth of Nergal and Eresh-kigal ... with the previously known Middle-Babylonian version of el-Amarna, shows far-going changes in spite of the retention of the basic outline".

III. INHALTLICHE ERSCHLIESSUNG*

1) Die Rolle der Götter

Wahrscheinlich ist es für die inhaltliche Interpretation des Textes nützlich, zuerst die Rolle der einzelnen Götter zu untersuchen. Aus ihren Taten und Reden lassen sich nämlich Schlüsse ziehen, wodurch die religiöse Einstellung des Dichters und die religiöse Ansiedlung des ganzen Mythos innerhalb der mesopotamischen Religionsgeschichte ersichtlich wird. Als Hauptpersonen können dabei jeweils 2 aufeinander zugeordnete Götter gesehen werden: Anu und Kaka, Ea und Nergal, Ereškigal und Namtar.

a) Anu

Anu ist der oberste Gott im sumerisch-babylonischen Pantheon. Von der Funktion als Himmelsgott ist auch sein Name, der 'Himmel' bedeutet, herzuleiten. Trotz seiner vorrangigen Stellung im Pantheon kommt ihm eine eher geringe Bedeutung im religiösen Leben und persönlichen Kult zu, da er als 'deus quiescens' hinter Enlil zurückgetreten ist[1].

In S zeigt sich nun wenig, was von dieser allgemeinen Charakterisierung abweichen würde. Anus aktives Eingreifen ist im wesentlichen auf den Rahmen des Mythos beschränkt, wenn er zweimal Kaka zu Ereškigal sendet. Diese Kontaktnahme mit Ereškigal läßt seine grundsätzlich positive Stellung zur Unterwelt erkennen, die wohl im Zusammenhang mit der Weltordnung zu sehen ist: Oberwelt und Unterwelt als zwei getrennte und gegensätzliche, aber nicht von vornherein einander feindlich gesinnte Seinsbereiche. Diese Stellung Anus zur Unterwelt wird auch in seiner Schlußbotschaft verdeutlicht: Nachdem Nergal die 'Gesetze der Unterwelt' übertreten hat, ist sein endgültiges Bleiben bei

---

* Die inhaltliche Erschließung folgt primär dem Aufbau von S, die entsprechenden Unterschiede von A werden an der jeweils passenden Stelle mitdiskutiert.

1 vgl. EDZARD 1965, 4o.

Ereškigal unvermeidbar. Daher schickt Anu als 'höchste Instanz' im Pantheon seinen Boten, um diese 'neue Weltordnung' mit Nergal als Unterweltsgott definitiv zu verkünden, wodurch sie endgültig in Kraft tritt. - Die Tatsache, daß Anu Boten zu Ereškigal schicken kann, wird in III 5o - 53 nochmals aufgegriffen, wenn Nergal sich als Bote des Anu ausgibt, um als solcher gegenüber den Gesetzen der Unterwelt abgesichert zu sein.

Interessant ist die genealogische Verbindung Ereškigals mit Anu, wenn er als ihr Vater bezeichnet wird[2]. Diese Verknüpfung dürfte wohl für Ereškigal geschaffen worden sein, um auszudrükken, daß sie - in Analogie zu Anu in der Oberwelt - in der Unterwelt Haupt des Pantheon ist[3]. Eine engere Verbindung zwischen Anu und Ereškigal scheint mir aber aus dieser Analogie nicht herauszulesen zu sein.

Weiters wird Anu noch innerhalb der Formel Anu - Enlil - Ea genannt[4]. Seine Funktion innerhalb dieser Formel dürfte darin zu sehen sein, daß er nach Nergals Rückkehr diesen Gott wieder ins Pantheon integriert und gegenüber Ereškigals Forderungen vorerst absichert. Was Anus Gesinnungswandel bewirkt hat, um Nergal doch in Ereškigals Reich zu senden, bleibt unklar. Wurde im Mythos davon erzählt oder wurde er einfach durch die Notwendigkeit bedingt, die Gesetze der Unterwelt einzuhalten?

So bleibt Anu für den Verlauf der Erzählung in S - in der Amarna-Version wird er überhaupt nicht genannt, sondern dort ist nur von den Göttern die Rede, die ihren Boten zu Ereškigal senden - ohne größere Bedeutung. Er nimmt zwar ähnlich wie auch in anderen Mythen die höchste Position im Pantheon ein, ist aber trotzdem eine "etwas blasse Erscheinung"[5].

---

2 vgl. I 3o.39; III 5o; IV 24.44.48.58.

3 In diesem Zusammenhang soll auf den Beginn der mass. Rezension von *Ištars Gang in die Unterwelt* verwiesen werden, wo Ereškigal als *antum* bezeichnet wird; EBELING 1949, 36:1o
a-na an-tum be-el-ti [*qaq*]-*qí-ri rabî-tum*
"Zur Antum, der grossen Herrin der Erde".

4 vgl. zu dieser Formel GALTER 1983, 144 - 148.

5 EDZARD 1965, 4o.

b) Kaka

Kaka[6] tritt nur als Bote Anus auf, der zweimal zu Ereškigal gesandt wird (I c; VI 45). Seine Aufgabe - soweit aus Kol. I ersichtlich ist - besteht darin, die ihm aufgetragene Botschaft wortgetreu zu vermitteln. So wundert es auch nicht, daß Kaka im ganzen Mythos nur einen einzigen Satz spricht, der nicht als Botenspruch bzw. als Antwort auf Ereškigals Fragen zu verstehen ist, indem er der Göttin Wohlergehen wünscht (I 5o). Dieser Satz entspricht wohl den höfischen Umgangsformen, die den Göttern der Unterwelt entgegenzubringen sind. Die Antwort, die er in I 45 - 48 an Ereškigal gibt, entspricht genau der jeweiligen Fragestellung, lediglich das Auslassen der Partikel *lū* verwandelt die Frage in eine Aussage.

Auch im Epos *enūma eliš* ist Kaka Götterbote, er wird von Anšar zu Laḫmu und Laḫamu gesandt, um ihnen Tiamats Vorbereitungen für den Kampf zu berichten (III 1f). Hier wiederholt Kaka den Auftrag, den er von Anšar empfangen hat, wörtlich vor Laḫmu und Laḫamu (III 13 - 66 = 71 - 124). Sogar sein Eintreffen bei Laḫmu und Laḫamu wird beinahe wörtlich gleich wie in S geschildert, Ee III 69f:

> *uš-kin-ma iš-šiq qaq-qa-ra ma-ḫar-šu-un*
> *i-šir iz-za-az i-zak-kar-šu-un*

Ein Vergleich dieser beiden Zeilen mit S I 28f (vgl. III 49) zeigt nur im Verbum *uš-kin* bzw. *ik-mi-si* eine wesentliche Abweichung. Man darf darin vielleicht eine geprägte Wendung sehen, mit der das Eintreffen des Boten beim Empfänger der Botschaft jeweils umschrieben worden ist.

Die Amarna-Version nennt Kaka nicht, sondern spricht nur allgemein von einem Boten (*mār šipri*: Z 3). Allerdings wird man kaum fehlgehen, wenn man ihn mit Kaka identifiziert. - Kaka bleibt somit in diesem Mythos ganz auf seine Botenfunktion beschränkt, stärker noch als dies bei Namtar, dem Boten Ereškigals, der Fall ist, ohne selbst zu handeln.

---

6 vgl. dazu allgemein RLA 5, 288.

c) Ea

Der Gott Ea bildet mit Anu und Enlil eine Trias, wobei ihm der Apsu wegen seiner Beziehung zum Wasser als Seinsbereich zukommt[7]. Sein Wesen läßt vor allem drei Schwerpunkte erkennen, indem er als Schöpfergott, Gott der Weisheit und durch seinen Zusammenhang mit Wasser als Gott der Magie begegnet. Gleichzeitig gilt Ea als den Menschen und Göttern wohlwollend gesinnter Gott, der ihnen mit seinem Rat zu Hilfe kommt[8]. Alle drei Aspekte sind in *Nergal und Ereškigal* sichtbar.

Die enge Beziehung Eas zur Weisheit wird in den Anweisungen erkennbar, die er Nergal vor seinem Gang in die Unterwelt gibt. Der Zweck dieser Anweisungen ist wohl, Nergal wieder aus der Unterwelt zurückzuerhalten. Ea, der Gott der Weisheit, steht hierbei Nergal gegenüber, dem es offensichtlich an Weisheit mangelt. Denn sonst hätte er sich wohl gegenüber Namtar und der Autorität der Unterwelt richtig verhalten. Ea tadelt Nergal deswegen förmlich als einen 'Nichtwissenden' (II 1o). Dabei kann man hier Weisheit als Wissen um innere Zusammenhänge umschreiben. Ea erkennt den direkten Zusammenhang, der zwischen Namtar und den *parṣū* der Unterwelt besteht (II 6): Wer Namtar beleidigt, beleidigt die Unterweltsherrscherin und verfällt dadurch dem Tod[9]. Diesen Zusammenhang zu sehen, ist Nergal nicht möglich, weshalb er Namtar auch keine Ehrerbietung entgegenbringt.

Die magischen Kräfte Eas werden nach Nergals Rückkehr wirksam, als er den zurückgekommenen Gott mit Quellwasser besprengen soll (IV 31f). Einerseits dürfte hier wohl der Gedanke der Reinigung vom 'Schmutz der Unterwelt' (vgl. die Schilderung in S III 3) anklingen, andrerseits soll Ea seinen Schützling durch magische Kräfte in einen mißgebildeten Gott verwandeln, um auf diese Weise Namtar zu täuschen. Die Täuschung Namtars durch Ea wird ein voller Erfolg; vielleicht darf man dahinter ein verbreitetes literarisches Motiv sehen, durch das versucht wird,

---

7 vgl. zum Gott Ea allgemein die Monographie von GALTER 1983.
8 vgl. RÖMER 1969, 129.
9 vgl. den ähnlichen Gedankengang in der *Vision des Kummâ*, VON SODEN 1936, 17f:54 - 6o.

die Herrscher der Unterwelt als unintelligent und für Täuschung anfällig darzustellen[10]. Jedenfalls muß sich Ea über den Erfolg seiner magischen Handlung sehr sicher gewesen sein, da er Namtar bei dessen Eintreffen im Himmel auffordert, einzutreten und seinen Schuldner zu suchen (V 29f.47f). Denn aufgrund der vollkommen gleichen Formulierung darf man wohl auch in V 47f Ea als Sprecher voraussetzen, auch wenn der Text keine Redeeinleitung bringt. Die Behandlung Namtars durch Ea läßt auch erkennen, daß er der Unterwelt bei weitem nicht so positiv gesinnt ist, wie das bei Anu zu bemerken war. Da es ihm um die Erhaltung der gegebenen Weltordnung geht, in diesem Fall also um die Erhaltung Nergals als oberirdischen Gott, muß er nämlich gegen die Ansprüche der Unterwelt handeln. Das gleiche Verhalten Eas ist auch in *Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt* zu erkennen, wenn er die schon total der Unterwelt verfallene Göttin durch List aus der Gewalt Ereškigals rettet. Um dabei sein Ziel zu erreichen, nützt er geschickt die 'Schwächen' der Unterwelt aus.

Zwei Aspekte vom Wesen Eas dürften in seiner Beziehung zu den 14 Dämonen, mit denen er Nergal für seinen Gang in die Unterwelt ausrüstet, zu sehen sein. Einerseits kann Ea als Gott der Magie und Beschwörungskunst sich jederzeit der Hilfe von Dämonen bedienen, andrerseits könnte auch der Aspekt von Eas Schöpfungstätigkeit mitschwingen. Aufgrund von analogen Situationen läßt sich vielleicht vermuten, daß die 14 Dämonen erst ad hoc als Helfer für Nergal hervorgebracht worden sind. Ähnlich erschafft Ea auch im *Agušaja-Lied* Ṣaltum, um Ištar zu beruhigen[11], auf dieselbe Weise werden in *Inannas Gang in die Unterwelt* gala-tur-ra und kur-gar-ra geschaffen, um Inanna zu befreien[12]. - Somit setzt Ea seine Macht als Schöpfergott ein, um einer in Not geratenen Gottheit Hilfe und Rettung zu bringen.

Eas Rolle in diesem Mythos deckt sich im wesentlichen mit dem, was auch andere Texte bezeugen. Er nützt seine Weisheit und magische Kraft aus, um sich und seinem Günstling Nergal Vorteile

---

1o vgl. OPPENHEIM 195o, 149.
11 vgl. GALTER 1983, 159.
12 vgl. ebd. 159f; IG sum 222 - 225; vgl. auch IG akk 92, wo Aṣušunamir erschaffen wird.

zu verschaffen. Die enge Beziehung zu Nergal wird noch dadurch verstärkt, daß Ea als Nergals Vater[13] bezeichnet wird. Trotzdem läßt der Mythos erkennen, daß Ea nicht die entscheidende Rolle spielt, sondern daß er sich letztlich doch den Ansprüchen der Unterwelt beugen muß, wodurch er in seiner Hilfe für Nergal erfolglos bleibt.

d) Nergal

Nergal kann in S als der Haupthandelnde betrachtet werden, was dadurch verstärkt wird, daß er nicht durch direkte Reden (nur II 18-2o; III 5o-53; IV 17-19.23-25), sondern durch seine Taten den Gang der Erzählung vorantreibt. Als Wesenszüge Nergals können folgende gelten, die allerdings zu verschiedenen Zeiten verbreitet waren[14]: Unterweltsgott, Kriegsgott, der Lichtgott Nergal, Nergal als Gestirnsgottheit, Pest- und Seuchengott/Krankheitsgott und Nergal als Gott der Fruchtbarkeit und Vegetation. Dieser letzte Wesenszug rückt ihn in die Nähe des griechischen Pluton[15]. Die Belege für den Lichtgott Nergal sind allerdings zu allgemein, um im Leuchten ein eigenes Attribut Nergals zu sehen. Denn die Ausdrücke *melammū* (Schreckensglanz), *namurratu* (furchterregender Glanz) oder *šalummatu* (gleißender Glanz) können jeder Gottheit und sogar Dämonen zugeschrieben werden, während das direkte Leuchten des Sonnengottes mit andern Ausdrükken umschrieben wird[16]. - Die Amarna-Version verstärkt den Charakter Nergals als Kriegsgott, wenn er stürmisch die Unterwelt erobert (Z 67 - 79), und seine Züge als Pest- und Seuchengott, die durch die Namen der 14 Dämonen noch verdeutlicht werden. Etwa die Hälfte der Namen der Dämonen bezieht sich auf diese schreckenerregenden Aspekte Nergals, während die übrigen Namen wohl Geisteskrankheiten bezeichnen[17].

---

13 S V 4o; A 44; zur genealogischen Verbindung Ea - Nergal außerhalb des Mythos vgl. GALTER 1983, 161f.
14 vgl. VON WEIHER 1971, 14-23.29-35.68-89.
15 TALLQVIST 1938, 395.
16 vgl. LAMBERT 1973, 356.
17 VON WEIHER 1971, 86.

Interessant ist nun die Verwendung von verschiedenen Namen für Nergal[18]; er wird noch als 'Erra' und als 'jener Gott' bezeichnet. Die Gleichsetzung Nergals mit Erra muß also zur Zeit der Abfassung bereits vollzogen gewesen sein, was aber keine Schwierigkeiten bereitet, da diese Identifizierung wenigstens bis in die Dynastie von Akkad zurückreicht, wie ein von LAMBERT veröffentlichter Text zeigt[19]. Dort wird in Z 64 Erra als 'König des Meslam (d.i. der Nergaltempel in Kutha) bezeichnet. Der semitische Erra dürfte also bereits in der Akkadzeit mit dem sumerischen Nergal gleichgesetzt worden sein[2o]. Daher kann Namtar im Mythos Nergal ohne weiteres als Erra ansprechen (VI 2), zu einem Zeitpunkt, als er in seiner Suche nach Nergal schon erfolgreich gewesen ist. Ebenso klagt Ereškigal um ihren Geliebten Erra (IV 53.55). - Noch auffallender als die Verwendung des Namens Erra ist die Tatsache, daß Ereškigal immer nur von 'jenem Gott' spricht[21], wenn sie von Nergal redet. Dabei ist es nicht gut vorstellbar, daß Ereškigal den wirklichen Namen Nergals noch nicht gewußt haben soll, nachdem sie sieben Tage und Nächte mit ihm beisammen war. Man wird daher in der Verwendung der verschiedenen Namen für Nergal das Motiv von der dem richtigen Namen innewohnenden Kraft sehen dürfen. Wer den Namen von etwas bzw. jemandem weiß, hat Macht über ihn. Da aber Nergal noch nicht der Unterwelt angehörte und somit noch nicht innerhalb des Machtbereichs der Ereškigal steht, muß der Dichter vermeiden, daß sie den Namen 'Nergal' ausspricht. Er behilft sich damit, indem er 'Erra' bzw. 'jener Gott' schreibt[22].

Nergal wird im Text wie schon erwähnt als Sohn Eas und Ištars

---

18 'Herr der großen Stadt' - zu den Schreibungen des Namens vgl. VON WEIHER 1971, 3 - 5.
19 LAMBERT 1973, 356.361f.
2o zum Verhältnis zwischen Nergal und Erra vgl. SCHRETTER 1974, 5o - 55. Auch das *Erra-Epos* kennt diese Gleichsetzung (III c 3of; V 39), doch scheint Kabti-ilāni-Marduk das ganze Gewicht auf Erra zu legen, vgl. CAGNI 1977, 45 Anm. 1oo.
21 Einmal nennt sie ihn 'Bote des Anu', IV 44.
22 so VON WEIHER 1971, 51 Anm. 2; - man wird aus der Verwendung der beiden Namen kaum ablesen dürfen, daß hier Ereškigal zuerst Erra zum Gatten hatte und, nachdem sie seiner überdrüssig geworden war, von Anu Nergal als neuen Gatten verlangte, wie EDZARD 1965, 11o die Stelle versteht.

bezeichnet, obwohl er sonst hauptsächlich als Kind Enlils gilt[23]. Die genealogische Verbindung mit Ištar (IV 29) ist m.E. als Anspielung auf *Ištars Gang in die Unterwelt* zu verstehen. Nergal ist 'ištarartig' geworden, indem es ihm gelungen ist, gleich ihr die Unterwelt zu verlassen. Diese Gleichheit wird hier im Mythos durch das Sohnesverhältnis ausgedrückt. Eventuell ist die Verbindung dadurch erleichtert worden, da Ninlil - als Gattin Enlils auch Mutter Nergals - in jüngster Zeit immer mehr mit Ištar gleichgesetzt worden ist. Die enge Verbindung mit Ea wird einen Grund in der Gesamtstruktur des Mythos haben, wo insgesamt drei Götterpaare auftreten. Wie die Götterboten Kaka bzw. Namtar in enger Beziehung zu ihren Auftraggebern Anu bzw. Ereškigal stehen, so werden Nergals Handlungen im höchsten Maße von Ea bestimmt. Zwar wird Nergal nicht zu einem bloßen Götterboten erniedrigt, dennoch gibt er sich in zwei seiner Reden als solcher Bote[24] aus, wobei er sich in III 5o - 53 auf eine Botschaft Anus, in IV 23 - 25 auf eine der Ereškigal beruft. Auch sein Auftreten vor Ereškigal in III 49 erinnert stark an den Götterboten Kaka. - Am stärksten wird seine enge Verbindung mit Ea in den Handlungen deutlich; dabei entsteht der Eindruck, daß er nicht eigenmächtig handelt, sondern genau so, wie es ihm von Ea aufgetragen wird. So werden die Anweisungen Eas wortgetreu ausgeführt, ähnlich wie es bei Kakas Reden festzustellen war. Denn das Fällen der Bäume durch Nergal (II 28 - 3o) entspricht genau dem Auftrag Eas (II 25 - 27), ebenso verhält sich Nergal nach seinem Eintreffen in der Unterwelt exakt nach den Anweisungen Eas (vgl. III 54 - 63 mit II 39 - 48). - Nach Nergals Rückkehr von Ereškigal scheint die Beziehung zwischen ihm und Ea nicht mehr ganz so eng zu sein, obwohl Ea durch die Täuschung Namtars noch immer auf Seiten Nergals steht. Eventuell ist diese Änderung im Verhältnis Eas zu Nergal zu erklären, weil Nergal sich in der Unterwelt von Ea selbständig gemacht hat, indem er mit Ereškigal ins Schlafgemach gegangen ist. Dieses eigenmächtige Handeln - neben seinem Fehlverhalten gegenüber Namtar die einzige selbständige Handlung Nergals im Mythos - führt für ihn

---

23 VON WEIHER 1971, 59f.
24 vgl. auch IV 44.48, wo er 'Bote des Anu' genannt wird.

aber schließlich ins Unglück, da er damit den endgültigen Grund für sein dauerndes Bleiben im Machtbereich Ereškigals bietet.

Zusammenfassend ist Nergal folgendermaßen zu charakterisieren: Er ist ein oberirdischer Gott, ohne allerdings in der Götterhierarchie eine hervorragende Rolle zu spielen. Als auslösendes Element für den Gang in die Unterwelt fungieren seine zwei Verstöße gegen die vorgeschriebenen Normen. Hervorzuheben ist die sympathische Schilderung Nergals (und auch Ereškigals) in S, wobei weder auf seine kämpferischen Aspekte noch auf den Schrekken der Unterwelt verwiesen wird. Ich glaube darin die Absicht des Dichters erkennen zu können, der versucht, mit seinem Mythos die Götter Nergal und Ereškigal in einem positiven Licht erscheinen zu lassen, ähnlich wie Kabti-ilāni-Marduk dies bei der Gestaltung des *Erra-Epos* versucht hat, indem er Erra als Gott gezeigt hat, der imstande ist, nicht nur Zerstörung, sondern auch Gutes zu wirken[25]. - Die Amarna-Version läßt diese positive Schilderung Nergals nicht erkennen.

e) Ereškigal

Ereškigal ist - wie ihr Name sagt - als 'Herrscherin des großen Landes' eine Unterweltsgöttin. In der sumerischen Dichtung *Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt* erhielt Ereškigal die Unterwelt als ihren Anteil nach der Weltschöpfung[26]. Als Herrscherin der Unterwelt begegnet sie am Beginn des Mythos, als Anu ihr durch Kaka berichten läßt, daß sie ihren Anteil vom Festmahl der Götter holen lassen soll. Denn als Unterweltsgöttin kann sie nicht zu den oberirdischen Göttern hinaufsteigen und diese können nicht zu ihr hinuntergehen (I e - h; I 31 - 34). Trotz dieser Trennung scheint sie aber den oberirdischen Göttern wohlwollend gesinnt zu sein, wie man aus ihrem Gespräch mit Kaka herauslesen kann.

Aber auch ihre negativen Züge treten in Erscheinung: Als Nergal zum ersten Mal an das Tor der Unterwelt gelangt und vom Türhü-

---

25 vgl. CAGNI 1977, 16.
26 vgl. JACOBSEN, JNES 5 (1946) 144.

ter angemeldet wird, scheint sie alles andere als erfreut zu sein. Das läßt sich zumindest aus den Textspuren, die noch erhalten sind, erschließen. In III 16 (*ṣu-bur-šú*: binde ihn) kann man nämlich erkennen, daß Nergal nicht als Gast, sondern als Eindringling in der Unterwelt behandelt werden soll. Ebenso ist es möglich, daß Ereškigal in den Himmel zu Anu hinaufsteigen will (III 38f), um sich bei Anu über Nergals Kommen in die Unterwelt zu beschweren. Da allerdings in diesem Zusammenhang mehrere Ergänzungen notwendig sind, ist es unsicher, ob diese Interpretation das Richtige trifft. Ebenso bleibt unsicher, was die plötzliche Gesinnungsänderung von Ereškigal bewirkt hat, sodaß sie Nergal schließlich doch vor sich führen läßt (III 4o). Auch als sie die Auslieferung des geflohenen Nergal von den himmlischen Göttern verlangt, zeigt sie sich in ihren Drohungen gegen Anu deutlich als Unterweltsgöttin (V 9 - 12 = 25 - 27). Sie beruft sich auf die Gesetze der Unterwelt, gemäß denen Nergal gesandt werden muß. - Dieses Bild von Ereškigal wird in der Amarna-Version noch verstärkt, wenn sie dort droht, Nergal überhaupt zu töten (Z 27.6o; vgl. 45), um ihn zu einem dauernden Bewohner des Totenreiches zu machen[27].

Durch die Stilisierung des Mythos als Liebesgeschichte wird die Göttin an einer Reihe von Stellen ähnlich wie ihre Schwester Ištar[28] geschildert, wodurch sie wenig vom dunklen Charakter der Unterwelt erkennen läßt. So zeigt ihre Klage um den verschwundenen Nergal/Erra (IV 53 - 56) ihre Unersättlichkeit, was auch an Ištar festgestellt werden kann[29]. Ebenso scheint ihre Botschaft an Anu, in der sie sich als junges Mädchen beschreibt, das vor seiner Gemeinschaft mit Nergal keine Bedürfnisse kannte, nicht ganz den Tatsachen zu entsprechen. Denn obwohl die für das Verständnis entscheidenden Zeilen nicht erhalten sind, kann man

---

27 vgl. GURNEY 196o, 131, der auch S VI 3 damit vergleicht, was aber aufgrund der schlechten Textüberlieferung unsicher bleiben muß.

28 IG sum 85; IG akk 26; die mass. Version nennt Ereškigal sogar die "Ištar, die inmitten des Irkallu wohnt", EBELING 1949, 36:11.13: *a-na* ^{d}*ištar a-ši-bat qir-bi ir-kal-li*.

29 vgl. die verschiedenen Liebhaber Ištars, die alle von ihr verlassen wurden: G VI 46 - 79; vgl. aber auch die Klagen Ištars um Dumuzi, KRAMER 1969, 128.

aus IV 4 doch schließen, daß Nergal von Ereškigal angesprochen worden ist, bevor er mit ihr ins Schlafgemach gegangen ist. Was der Inhalt von Ereškigals Rede an Nergal war, bleibt nur zu vermuten. Eventuell kann man daran denken, daß Nergal durch einen magischen Ritus oder einen Zauberspruch Ereškigals ihren Verführungskünsten erlegen ist[3o]. Auf jeden Fall scheint die Göttin die treibende Kraft gewesen zu sein, um mit Nergal ins Schlafgemach zu gehen. Indirekt läßt sich auch aus Eas Ratschlägen entnehmen, daß Ereškigal - ähnlich ihrer Schwester Ištar - durch ihre Schönheit Macht über ihn gewinnen kann[31].

Zusammenfassend zeigt sich, daß Ereškigal hier differenzierter geschildert wird, als dies in anderen Texten der Fall ist. Ereškigal ist zwar Unterweltsherrscherin, aber ihr fehlen weitgehend die schauererregenden Züge der Unterwelt. Dafür läßt sie verschiedene Aspekte im Zusammenhang mit Erotik erkennen, wodurch sie für den Leser/Zuhörer viel sympathischer erscheint als z.B. in IG. Je weiter die Erzählung fortschreitet, desto mehr nimmt die Sympathie des Lesers für diese Göttin zu, sodaß er beinahe erleichtert ist, wenn die Liebesgeschichte ein Happy-end hat und Nergal wieder bei Ereškigal ist.

f) Namtar

Namtar, dessen Name 'Schicksalsbestimmer' bedeutet, ist der Wesir und Bote der Ereškigal. Nach der Beschwörungsserie *Böse Utukku-Dämonen* ist er ein Sohn von Ereškigal und Enlil[32].

Seiner Botenfunktion entsprechend wird er von Ereškigal in den

---

3o so RÖMER 1969, 164; es wäre aber auch möglich, daß hier 'nur' ein Dialog zwischen Ereškigal und Nergal stattgefunden hat, wo Ereškigal um ihren Geliebten geworben hat.

31 In diesem Zusammenhang sei der Hinweis angebracht, daß griechische Zauberpapyri unter den Göttinnen, die bei Liebesbeschwörungen angerufen werden, auch eine ʾΕρεσχιγαλ erwähnen, vgl. W.H.ROSCHER (Hg), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd II.1, Leipzig 189o-1894 (Neudruck Hildesheim 1965), 1584 - 1587 und H.G.GUNDEL, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri, München 1968, 48f.

32 EDZARD 1965, 1o8.

Himmel gesandt, um ihren Anteil vom Festmahl der Götter abzuholen. Ebenso geht er zweimal die lange Treppe zum Himmel hinauf, um die Auslieferung Nergals durch die oberirdischen Götter zu bewirken (V 13.42). Die enge Beziehung zu Ereškigal zeigt sich auch in seinen Reden, die er direkt an sie bzw. in ihrem Auftrag zweimal an Anu richtet.

Die negative Beziehung Namtars zu Nergal entsteht erst im Verlauf der Erzählung. Zu Beginn setzt eigentlich das Fehlverhalten Nergals gegenüber Namtar den Lauf der Dinge in Gang. Namtar ist durch diese Beleidigung recht betroffen, wie man aus seiner Reaktion sehen kann, als Nergal am Unterweltstor erscheint (III 21f). Das Fahlwerden des Gesichts als Ausdruck des heftigen Zorns findet sich auch in IG 29f, wo Ereškigals Reaktion über Ištars Erscheinen in der Unterwelt auf diese Art beschrieben wird. Namtars negative Haltung gegenüber Nergal verstärkt sich, als er seine Flucht entdeckt (IV 48f) und sich bereit erklärt, den geflohenen Gott zu ergreifen und an Ereškigal zurückzubringen. Der negative Höhepunkt dürfte in VI 3 erreicht sein, wo Namtar davon spricht, Nergal zu töten, was klar über seinen Auftrag als Bote hinausgeht (vgl. VI 4). - Auch die Version von Amarna spiegelt das negative Verhältnis zwischen Nergal und Namtar wider, wenn Namtar den Gott, der sich vor ihm nicht erhoben hat, zu Ereškigal bringen soll (A 25 - 27). Allerdings ist die Feindschaft zwischen Ereškigal und Nergal stärker als diejenige zwischen Namtar und Nergal. Namtar hat als Bote nur den Auftrag seiner Herrin zu erfüllen.

g) Andere Gottheiten

Neben den eben beschriebenen sechs Göttern, die öfters handelnd auftreten, sollen noch andere Götter erwähnt werden, die im Mythos an manchen Stellen begegnen.

Nammu ist eine sumerische Muttergöttin, die z.B. im Mythos *Enki und Ninmaḫ* als Menschenbildnerin auftritt. In akkadischen Texten ist nicht häufig von ihr die Rede[33].

---

33 vgl. EDZARD 1965, 1o7f.

Naš kann wohl als Kurzform von Nanše gelten[34]. Sie scheint vor allem im Lokalkult von Lagaš eine zentrale Rolle gespielt zu haben. Denn einer der ältesten Herrscher von Lagaš, Ur-Nanše (ca. 252o), weist sich durch seinen Namen als Verehrer dieser Göttin aus. Ebenso steht Gudea von Lagaš in enger Beziehung zu ihr, wie aus seiner Tempelbauhymne hervorgeht[35]. - Die Verbindung mit Nammu findet man auch in der Beschwörungsserie *Böse Utukku-Dämonen* und in *Šurpu* VIII 19.

Wer als 'Gatte der Himmelsherrin' bezeichnet wird, muß offen bleiben. Denn das Epitheton *bēlet šamāmī* kann für mehrere Göttinnen verwendet werden. Eventuell kann man an Dumuzi oder an Marduk[36] denken.

Ninurtas Wesenszüge[37] sind Fruchtbarkeit und Kampf, genauso wie es bei seinem Vater Enlil der Fall ist. Sein Titel *dandannu ina māti* ist auch für andere Götter bezeugt[38].

Ningišzida, der 'Herr des rechten Baumes'[39], ist ein Unterweltsgott, was auch seine Bezeichnung als *guzalû erṣeti* (Thronträger der Unterwelt) ausdrückt. Ebenso ist Ningišzida als Wächter der Unterweltsdämonen bekannt[4o]. Eine ähnliche Funktion könnte er hier haben, wenn Nergal eventuell versucht, ihn mit einem Geschenk freundlich zu stimmen. Oder ist Ningišzida hier ein Himmelsgott wie im Mythos von *Adapa*?

Enmešar ist ebenfalls ein zur Unterwelt gehöriger Gott. Seine sieben Kinder[41] sind derzeit nicht in eine eindeutige Beziehung zu den beiden Töchtern zu setzen, die in IV 42 erwähnt werden. Ebenso bleibt hier unklar, wer seine Gemahlin ist.

Als abschließende Gruppe von göttlichen Wesen ist noch auf die verschiedenen Pförtner hinzuweisen (III 41 - 47), die aber erst im Rahmen der Unterweltsvorstellungen genauer besprochen werden. Damit kann dieser Überblick abgeschlossen werden.

---

34 GURNEY 196o, 128.
35 SAHG sum. 32.
36 so BOTTÉRO 1971-72, 1o9 Anm. 1.
37 EDZARD 1965, 114.
38 vgl. TALLQVIST 1938, 83.
39 EDZARD 1965, 112.
4o TuL 129:4; 13o:25; 131:44.
41 EDZARD 1965, 62.

2) Das Auftreten der Götterboten

a) Bote und Botschaft

Kaka und Namtar werden im Mythos als Boten bezeichnet[1], ebenso wird von ihnen gesagt, daß sie zu jemand gesandt werden[2]. Die beiden Bezeichnungen lassen fragen, ob im Mythos Elemente zu erkennen sind, die an irdische Boten erinnern. Solche Gesandte[3] hatten die Aufgabe, ein Schreiben ihres Auftraggebers in eine andere Stadt oder ins Ausland zu bringen. Dabei mußten sie den Brief meist auswendig lernen und ihn vor dem Empfänger aufsagen, der ihn sich dann noch von einem Schreiber vorlesen ließ, wodurch eine Absicherung gegen Irrtum und Täuschung gegeben war. Wie die Aufenthaltsdauer mancher Boten vermuten läßt, dürften sie einen längeren Aufenthalt an einem fremden Hof wohl auch dazu benützt haben, über ihren reinen Botencharakter hinaus zugunsten ihres Auftraggebers diplomatisch auf den Empfänger der Botschaft einzuwirken. Andrerseits galt es als Zeichen guter diplomatischer Gesinnung, Boten möglichst schnell wieder zurückzusenden[4].

Die Botschaft, die es zu überbringen galt, war ein Brief, woran noch die Bezeichnung des Boten als *mār šipri*[5] erinnert. Aber auch die Formulierung der Botschaften erinnert stark an den Briefstil. Dies wird nun in *Nergal und Ereškigal* recht deutlich. So ist die Partikel *umma*[6], mit der die Botschaft jeweils eingeleitet wird, wohl nicht von der Briefeinleitung zu trennen, wo nach der Adresse *ana B qibima* sogleich der Absender mit *umma A-ma* angeschlossen wird. Ein weiteres typisches Element des Briefstils ist in I 4o - 43 zu sehen, wenn Ereškigal den ober-

---

1 *mār šipri*: I i.35.39; V 53; vgl. A 3.11.26.39.
2 *šapāru*: I c.3o.52; III 24; IV 58; V 17.37.45; VI 45.48; vgl. A 3.6.7.
3 vgl. RLA 3,212f.
4 vgl. KUB III 34 vso 4ff, wo Ramses II. darauf verweist, den hethitischen Boten Kulaziti nur 15 Tage und Zitwalli nur 2o Tage am Hof zurückgehalten zu haben.
5 wörtlich 'Sohn der Sendung/Nachricht'.
6 I e.31; IV 24; V 2.18.46; VI 48; in III 51 bringt die Parallelstelle W IV 6 ebenfalls *umma*.

irdischen Göttern Wohlergehen wünscht. Die Formel *lū šulmu ana GN + Epitheton* erinnert dabei unübersehbar an Briefeinleitungen, wo oft eine Reihe von Personen begegnet, denen der Briefschreiber Wohlergehen wünscht[7]. Als weiteres Merkmal der Botschaften in *Nergal und Ereškigal* ist hervorzuheben, daß sie dem Boten wörtlich in den Mund gelegt werden. Denn die Botschaften, die Namtar verkündet, sind immer als direkte Reden Ereškigals zu verstehen, ebenso ist Kakas Botschaft für Ereškigal als direkte Rede Anus zu verstehen. Aufgrund dieser exakten Wiederholung der Botschaft durch den Boten vor dem Empfänger kann nun noch ein Schreibfehler aufgezeigt werden: Die Rede Ereškigals wird in V 2 - 12 und 18 - 27 zweimal wiedergegeben, wobei jedoch beim zweiten Mal die korrespondierende Zeile zu V 1o fehlt. Das Fehlen muß wohl dem Versehen des Schreiberschülers zugeschrieben werden.

b) Der soziale Status des Boten

Die Boten in *Nergal und Ereškigal* nehmen eine Sonderstellung ein, die sie von den anderen Göttern unterscheidet. Denn durch die Trennung von Himmel und Unterwelt ist es unmöglich, daß die ober- und unterirdischen Götter Kontakt miteinander haben. Lediglich für Boten gilt dieses Gesetz der Unterwelt nicht, sodaß Kaka und Namtar ungehindert in der Unterwelt aus- und eingehen können[8].

Neben dieser Sonderstellung, die den Boten zukommt, spiegelt der Mythos auch deutliche Verhaltensmuster wider, nach denen man Boten begegnen mußte. Offenbar gehörte es zum guten Ton, sich nach dem Wohlergehen des Absenders zu erkundigen, eine Umgangsform, die auch im (diplomatischen) Briefverkehr begegnet. Wesentlich ist aber, dem Boten (und damit letztlich dem Auf-

---

7 vgl. z.B. EA 28:6 - 11; 29:2 - 5; siehe zum Briefcharakter der Botschaften und zur formelhaften Verwendung von *šulmu* auch HECKER 1974, 16o + Anm. 1.

8 Als Analogie im irdischen Bereich kann auf EA 3o hingewiesen werden, eine Art 'Reisepaß', der dem Boten Schutz gewähren und ihm eine ungehinderte Reise ermöglichen sollte.

traggeber) einen entsprechenden Empfang zu bereiten. Wo die gebührende Ehrerbietung gegenüber dem Boten fehlt, wird der Auftraggeber beleidigt[9]. Dies wird ganz deutlich am Verhalten Nergals sichtbar, obwohl der Textteil, wo dieses Fehlverhalten berichtet wurde, fehlt. Doch ist zu erkennen, daß Nergal sich vor Namtar nicht verneigt hat, womit er die Gesetze der Unterwelt verletzt und Ereškigal, deren Repräsentant Namtar ist, beleidigt. Klar wird dies in II 6 ausgesprochen, wenn Ea Nergal wegen seines Verhaltens rügt und ihn wegen seiner Unwissenheit tadelt, da doch Namtar die Macht der Unterwelt repräsentiert. Auch in III 26f greift Namtar wieder auf dieses Fehlverhalten Nergals zurück. - In der Amarna-Version wird Nergals Fehlverhalten als ein Nicht-Aufstehen vor Namtar geschildert[1o]. Da die zeitgleichen Amarnabriefe als besondere Ehrerbietung die siebenmalige Verneigung kennen[11], scheint mir ungewiß, ob dieser Unterschied als Änderung der Umgangsformen zwischen A und S erklärt werden kann[12]. Trotz der Unsicherheit bezüglich der äußeren Form des Respekts, der einem Boten entgegengebracht werden muß, bleiben die Konsequenzen erkennbar, wenn dieser Respekt nicht vorhanden ist.

Die leider fast völlig verlorene Rede Nergals[13] in V 53ff könnte einen interessanten Aspekt des Sonderstatus eines Boten andeuten: Namtar tritt als Bote Ereškigals bei den oberen Göttern auf, um die Auslieferung Nergals zu bewirken. Die einzige Möglichkeit, Nergal doch noch aus der Macht der Unterwelt zu retten, wäre gegeben, wenn es gelänge, Namtar irgendwie im letzten

9 Einige Beispiele aus dem diplomatischen Botenwesen können das verdeutlichen: 2 Sam 1o,1-5 werden Davids Boten vom König der Ammoniter gedemütigt, worauf David Krieg gegen die Ammoniter beginnt; ARM II 76 beschweren sich Gesandte aus Mari über ihre Zurücksetzung am Hof Hammurapis; EA 21: 24-32 hebt die positive Seite hervor, wenn Tušratta betont, wie sehr er den Boten Amenophis' III. geehrt habe; vgl. auch EA 28:22.

1o A 26.33.37.59.

11 EA 242:6 - 8; 273:5 - 7.

12 vgl. GURNEY 196o, 128.

13 Aufgrund des weitgehend parallelen Aufbaus der Erzählung ist es m.E. mit großer Wahrscheinlichkeit gerechtfertigt, in V 52 Nergal als Sprecher zu ergänzen, vgl. LABAT 197o, 111. Auch die Keilschriftkopie widerspricht dem nicht, da der Raum für die Ergänzung zu ^{d}U.GUR ausreicht.

Augenblick[14] zu überlisten, damit er seinen Botencharakter verliert. Denn dann müßte er unverrichteter Dinge wieder in die Unterwelt zurückkehren, ohne über Nergal Gewalt zu gewinnen. Daher versucht Nergal, Namtar zum Essen und Trinken mit den oberirdischen Göttern einzuladen. Allerdings ist - wie aus dem weiteren Verlauf des Mythos zu schließen ist - dieser Versuch erfolglos geblieben.

An einigen Stellen zeigt auch Nergal ein Verhalten, das dem eines Boten recht ähnlich ist, ohne daß er jedoch deshalb als Botengott wie Kaka und Namtar betrachtet werden darf. Eher ist dieses 'Botenverhalten' auf einen Ratschlag Eas zurückzuführen, um die Macht der Unterwelt zu überlisten, wie ja auch die Täuschung des Unterweltsboten Namtar diesem Zweck diente. Als Nergal in die Unterwelt kommt, leitet er wie ein Bote die Rede mit der Partikel *umma* ein, um seine Worte als Worte Anus zu legitimieren (W IV 6). Als er die Unterwelt verlassen will, beruft er sich beim Türhüter auf eine Botschaft, mit der ihn Ereškigal beauftragt haben soll; dies wird wiederum mit *umma* eingeleitet. Auch der Ausdruck *šipru* ist noch deutlich zu lesen, bevor der Text fragmentarisch wird. Jedenfalls hat Nergal mit seinem Vorwand - anders sind diese Zeilen kaum zu interpretieren, vgl. IV 48f - Erfolg und es gelingt ihm die Flucht aus dem Reich der Ereškigal, ohne daß er vom Türhüter daran gehindert wird[15].

c) Die Funktion der Boten für den Mythos

Es bleibt noch zu überlegen, was das Auftreten der Boten zum Verstehen des Mythos beiträgt. Die Aufträge, die den beiden Boten Kaka und Namtar gegeben werden, sind komplementär. Kaka hat auf seinen beiden Botengängen zu Ereškigal zu berichten, daß etwas (I j.36: *qiš-ta-a-ka*: dein Anteil) bzw. jemand (VI 48f: *ila šá-a-šú*: 'jener Gott') aus dem Bereich des Himmels dem Be-

14 Obwohl Namtar 'jenen Gott' noch nicht entdeckt hat, weiß er bereits durch Ereškigals Erläuterung, daß der kahlköpfige Gott (V 41) 'jener Gott' ist, den er sucht.

15 Der Erklärungsversuch VON WEIHERs 1971, 51 Anm. 1, daß der Verfasser des Mythos eventuell vergessen hat, daß Nergal noch nicht Herr der Unterwelt ist, um ungehindert aus- und

reich der Unterwelt zugesprochen wird. Durch Namtar wird dieser Wechsel durchgeführt; er geht in den Himmel, um den Anteil (I 56ff) bzw. 'jenen Gott' (V 5f.46) zu holen[16]. Dieses komplementäre Verhältnis der Botengänge wird m.E. weiter verdeutlicht, indem bei Namtars Botengang, um Nergal zu holen, erst im nachhinein die verbale Bestätigung durch den Boten Kaka ausgesprochen wird. Diese inhaltliche Umstellung gibt Kakas zweitem Botengang jedoch zusätzliches Gewicht.

Die enge Zusammengehörigkeit der Botengänge scheint auch weiteres Licht auf den Inhalt der ersten Botschaft zu werfen. Obwohl in ihr vordergründig nur vom Anteil für Ereškigal gesprochen wird, dürfte im weiteren Verlauf des Mythos immer klarer werden, daß Nergal eigentlich dieser von den Göttern bestimmte Anteil für Ereškigal ist. Somit ist es nur folgerichtig, daß Namtar schließlich expressis verbis verlangt, daß 'jener Gott' zu seiner Herrin gesandt werden muß. - Wenn das Verhalten Nergals und Eas gegenüber dem Boten Namtar betrachtet wird, so läßt dieses Verhalten zumindest indirekt erkennen, daß dem Boten der 'Anteil' streitig gemacht werden soll. Eas Ratschläge für Nergal, wie er sich in der Unterwelt zu verhalten habe, aber auch die Verwandlung Nergals in einen mißgestalteten Gott durch Ea dienen doch dazu, Nergal der Macht der Unterwelt zu entreißen. Ebenso versucht Nergal mit seinem 'Botenverhalten' der Unterwelt wieder zu entkommen. Man könnte ihn daher fast als 'Anti-Boten' bezeichnen, der versucht, dem Boten Namtar und seiner Auftraggeberin dadurch ihren Anteil streitig zu machen.

Wenn die vorgeschlagene Interpretation richtig ist, darf man mit dem Auftreten dieser Boten den Hauptgedanken des Mythos verbinden. Die Aussage, wie Nergal vom Himmelsgott zum Unterweltsgott geworden ist, wird vom Beginn des Mythos an durch die Boten in immer deutlicher werdender Form ausgesagt, bis sie in VI 48f definitiv erklärt wird. Somit dürfte das Auftreten der

---

gehen zu können, erscheint mir zu vordergründig.

16 Daß Namtar zweimal zum Himmel emporsteigen muß, um jenen Gott zu holen, ist wohl als retardierende Wiederholung zu werten, um die Spannung zu steigern. Die strukturelle Abstimmung der beiden Botengänge Kakas und Namtars aufeinander wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Götterboten nicht bloß äußerer literarischer Rahmen sein, sondern man muß dieser 'Rahmenhandlung' große Bedeutung zumessen: In ihr wird grundsätzlich ausgesagt, was innerhalb des literarischen Rahmens erzählerisch entfaltet wird.

Es soll in Hinblick auf das Auftreten der Boten noch ein anderer Gedanke formuliert werden. Eventuell ist es möglich, in diesen Motiven einen Hinweis darauf zu sehen, daß *Nergal und Ereškigal* auch ein gewisser vordergründiger Unterhaltungswert zukommt. Der Dichter läßt nämlich Boten in einer Art auftreten, die ihm sicher aus dem täglichen diplomatischen Leben bekannt war, wo exakt ein Protokoll befolgt werden mußte. Die Götter, die im Mythos genauso an ein solches Protokoll gebunden sind und es außerdem für sich auszunützen versuchen, laden manchmal zum Schmunzeln ein; und vielleicht ladet der Dichter mit diesem Schmunzeln die Leser/Zuhörer des Mythos dazu ein, auch über die Umgangsformen in der 'hohen Diplomatie' zu schmunzeln. Diese Vordergründigkeit sollte aber nicht überbetont werden, da wohl eine tieferliegende Komponente mitschwingt. Die Erzählweise des Mythos spricht eine Grunderfahrung des Menschen durch das Lachen an: Götter, über die man lachen kann[17], können für den Menschen nicht unendlich fern oder schrecklich sein. Sie gehören vielmehr ins tägliche Leben wie das Lachen selbst. In einem solchen Sinn wird daher der 'Unterhaltungswert' des Mythos zugleich zu einem religiösen Ausdruck.

---

17 vgl. zum Lachen der Götter HIRSCH 1982, 119f.

3) *Nergal und Ereškigal* - eine Liebesgeschichte

a) Die erotische Komponente von Essen und Trinken

Ea gibt unter anderem Nergal den Rat, in der Unterwelt weder Speise noch Trank zu sich zu nehmen (II 41 - 43; vgl. III 56 - 58). Über den vordergründigen Aspekt[1] hinaus kommt diesen Anweisungen eine metaphorische Bedeutung zu, die vor allem im Kontext der Liebesgeschichte deutlich wird. Das Nicht-Essen und Nicht-Trinken gehören zwar zum Unterweltsgang Nergals, sie fügen sich aber reibungslos in die Liebesgeschichte ein. Essen und Trinken meinen nämlich nicht nur realistisch die Nahrungsaufnahme, sondern versinnbildlichen auch den Liebesgenuß. In präziser Weise wird dies im Hld 5,1c ausgedrückt:

אכלו רעים שתו ושכרו דודים
Freunde, eßt und trinkt, berauscht euch an der Liebe!

Die philologische Zusammengehörigkeit von *akālu*/אכל, *šatû*/שתה und *šikāru*/שכר ist so eindeutig, daß man nicht näher darauf eingehen muß. Eine ähnliche semantische Verbindung zwischen 'Essen' und 'Liebesgenuß' stellt das Verbum *šebû* (sich sättigen) in S IV 54 (= 56) her:

ul áš-ba-a la-la-šú it-ta-tal-kan-ni
Nicht habe ich mich an seiner Wonne gesättigt; er ist von mir gegangen.

Es ist wohl nicht ganz zufällig, daß die altbabylonische Version des *Gilgameš-Epos* ebenfalls einen ähnlichen Gedanken aufgreift. Nachdem Enkidu sechs Tage und sieben Nächte mit der Dirne gemeinsam verbracht hat, zeigt sie ihm, wie er Wein trinken und Speise genießen soll; bisher war dies Enkidu unbekannt gewesen. Die Dirne, mit der Enkidu den Liebesrausch erfahren hat, läßt ihn auch den Weinrausch kennenlernen, denn Enkidu trinkt sieben Krüge[2].

Als letztes Beispiel für den engen Zusammenhang zwischen Rausch

---

1 vgl. dazu III. 4).
2 vgl. G P II 3 - III 21.

und geschlechtlicher Vereinigung sei ein Abschnitt aus einer Hymne auf Šusin angeführt, die wohl innerhalb des Ritus der Heiligen Hochzeit rezitiert worden ist[3]:

Mein Gott! Der Schenkin Rauschtrank ist süß,
wie ihr Rauschtrank ist ihre Scham süß, ist ihr Rauschtrank süß,
wie ihre Rede ist ihre Scham süß, ist ihr Rauschtrank süß,
ist ihr kaschbir-Rauschtrank süß, ist ihr Rauschtrank süß.

b) Das Motiv des verführerischen Badens

Als erstes Motiv begegnet in *Nergal und Ereškigal* das Motiv 'Bad'. Nergal soll sich - entsprechend den Anweisungen Eas (II 45 - 48) - davor hüten, der Verführung durch Ereškigal zu erliegen, wenn sie ins Bad geht[4]. Sehr gut ist dieses Motiv im hethitischen *Ḫedammu-Mythos* ausgeprägt, wenn Ištar mit Erfolg versucht, Ḫedammu durch ihre Verführungskünste aus dem Meer zu locken, sodaß er von den Göttern überwunden werden kann. Dazu bereitet sie sich ebenfalls im Badehaus vor[5]:

7 [Als der ...-gott zu sprech]en aufhörte, er/sie weg
8 [ging(?) Ištar] aber ging ins Badehaus hinein [
9] hinein zum Waschen sie ging und wusch sich [
1o reinig]te sich und salbte sich mit feinem Parfüm;[nun]
11 [schmüc]kte sie sich und aššiịatar laufen ihr wie Hündlein hinterher.

---

3 SAHG sum 25:19 - 22; vgl. KRAMER 1969, 93 - 95.
4 Vom Motiv des verführerischen Bades ist das kultische Bad zu trennen, das im Zusammenhang mit der Heiligen Hochzeit begegnet, vgl. z.B. KRAMER 1969, 77 und folgenden Abschnitt aus einer Hymne an Inanna bei W.H.Ph.RÖMER, Sumerische Königshymnen aus der Isin-Zeit, Leiden 1965, 141f:179 - 184 (vgl. dazu auch S. 191):

179 Dass sie auf (?) der Decke in Herzensfreude gut ruhe,
18o badet sich meine Herrin für den heiligen Schoss,
181 badet sich für den Schoss des Königs,
182 badet sich für den Schoss Iddindagans,
183 wäscht sich die heilige Inanna mit Soda,
184 sprengt auf den Boden Öl (und) duftendes Zedernöl.

5 J.SIEGELOVA, Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus, Wiesbaden 1971 (= StBoT 14), Nr. 11:7 - 11; vgl. 12:6 - 1o; 16:11 - 19.

Genauso klingt das Verführungsmotiv - bewußt oder unbewußt - in 2 Sam 11 an, wenn David die badende Batseba erblickt und sie zu sich in den Palast bringen läßt, um mit ihr zu schlafen.

Ein weiteres Beispiel, in dem die badende Göttin/Frau für den weiteren Verlauf der Erzählung eine entscheidende Rolle spielt, ist der Mythos *Enlil und Ninlil*[6]. Die zwischen Noch-Kind-Sein und Schon-Frau-Sein stehende Ninlil bekommt von ihrer Mutter folgenden Rat[7]:

13 Da(mals) geht die Jungfrau ihre leibliche Mutter um einen Rat an(, und diese unterweist sie),
14 Ninlil geht Nunbaršegunu um einen Rat an (, und diese unterweist sie):[8]
15 "Der Fluß ist rein(igend), - jede Frau, - der Fluß ist rein(igend), badet darin![9]
16 Ninlil, dich, die am Ufer des Inunbirdu geht,
17 (sein) Auge ist rein, - der Herr, - (sein) Auge ist rein, wird dich erblicken!
18 Der 'Große Berg', Vater Mullil, - (sein) Auge ist rein, wird dich erblicken!
19 Der Hirte, ..., der alle Schicksale entscheidet, - (sein) Auge ist rein, wird dich erblicken!
2o Nun wird er dich begatten, wird dich küssen!
21 Der Herzensfreude (und) 'Samen der Wonne' in (deinen) Leib gefüllt hat, wird dich (darauf) verlassen!"

Der direkte Auftrag in Z 15 - 21 zerfällt dabei in zwei Teile: a) Ninlil soll nicht (!) im reinigenden Fluß baden, wie in der Übersetzung durch COOPER deutlich wird: "The bright (/pure) canal, O woman, the bright (/pure) canal - do not bathe therein!"

---

6 Dieser Mythos hat viele Motive mit *Nergal und Ereškigal* gemeinsam.
7 Alle Zitate von *Enlil und Ninlil* stammen - trotz gewisser Mängel - von BEHRENS 1978, 22o - 227, wenn nicht ausdrücklich anders angegeben.
8 Die von BEHRENS hier gegebene Übersetzung wird den grammatischen Problemen in Z 13f nicht ganz gerecht, vgl. COOPER 198o, 177f; die einfachere Übersetzung COOPERs 198o, 185 "Nunbarshegunu gave advice to Ninlil" ist vorzuziehen.
9 vgl. den Kommentar zu dieser Zeile bei BEHRENS 1978, 86f; besser begründet scheint eine Übersetzung zu sein, die Z 15 als Verbot auffaßt, vgl. COOPER 198o, 18of.

b) Sie soll nicht zum Ufer des Inunbirdu gehen.
Aber die junge, eigenwillige Göttin befolgt nicht die Anweisung der Mutter, sodaß alles eintritt, wie es Nunbaršegunu vorhergesagt hat: Enlil erblickt Ninlil und vergewaltigt sie schließlich, nachdem es ihm nicht gelungen ist, sie zu verführen. Als auslösender Faktor für den weiteren Verlauf der Erzählung kann somit gelten, daß Ninlil sich durch ihr Bad von Enlil erblicken ließ, indem sie wohl absichtlich zum Inunbirdu gegangen ist, obwohl sie wußte, welche Gefahr sie dort erwartet.

Wie Ištar und in gewissem Maße auch Ninlil badet Ereškigal, um durch ihre Schönheit Macht über Nergal zu gewinnen. Leider sind durch den fragmentarischen Textzustand bedingt hier einige unbeantwortbare Fragen. Ist die Verführung Nergals durch Ereškigal nur ein Trick, um ihn von den erhaltenen Anweisungen abzubringen, damit er in der Unterwelt bleiben muß, so wie Ištar ihre Schönheit ausnützt, um Ḫedammu zu überwältigen? Oder ist Ereškigal von Nergals Auftreten so begeistert, daß sie ihn sofort zum Gemahl haben möchte und ihn deshalb verführt, ohne daß hier vorerst ein Gedanke an sein dauerndes Bleiben in der Unterwelt direkt mitschwingt?[10] Eine eindeutige Antwort könnten natürlich nur die verlorenen Zeilen am Ende von Kol. III und zu Beginn von Kol. IV geben, doch scheint in Hinblick auf den weiteren Verlauf der Erzählung eher eine positive Antwort auf die zweite Frage zu erwarten zu sein. Auf jeden Fall ist aus Ereškigals Sicht ihr Verführungsversuch gelungen, indem Nergal dadurch schließlich zum Unterweltsgott wird.

c) Die geschlechtliche Vereinigung von Nergal und Ereškigal

Obwohl die unmittelbare Vorgeschichte innerhalb des Mythos in beiden Fällen verschieden ist, wird beidemale nach Nergals Eintreffen in der Unterwelt berichtet, daß die beiden Geschwister[11]

---

10 Indirekt ist Nergals Bleiben in der Unterwelt selbstverständlich hier eingeschlossen.
11 Hierin ist keine genealogische Verbindung zwischen Nergal und Ereškigal zu sehen, sondern der Ausdruck gehört zur Liebeslyrik; vgl. Hld 4,9f.12; 5,1f; 8,1; vgl. auch die Anrede 'Bruder'/'Schwester' in Hymnen zur Heiligen Hochzeit,

ins Schlafgemach gegangen sind, um dort sieben Tage gemeinsam zu verbringen (IV 9 - 14 = VI 35 - 42). Die dabei verwendeten Ausdrücke *ṣalālu* (liegen) und *majjālu* (Schlafgemach) weisen recht deutlich auf die geschlechtliche Vereinigung der beiden Götter hin, da sie auch sonst in einem ähnlichen Kontext verwendet werden. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen.

Ein zweisprachiges Sprichwort lautet folgendermaßen, BWL 227:27f:

ù.e.dè.ná.dè.en	*it-ti-ka lu-uṣ-lal*
dingir zi.ga kú.e	*i[l]a ša ni-siḫ-ti šu-kíl*

"Ich will bei dir liegen."
"Laß den Gott (deinen) Anteil essen!"

Der Sinn dieser Redensart ist nach LAMBERT[12] folgender: Ein Mann, der aus den Tempelwirtschaften einen bestimmten Anteil (zi.ga = *nisiḫtu*) erhält, fordert eine Tempelprostituierte zum sexuellen Verkehr auf; diese verlangt von ihm dafür, daß er seinen Anteil jener Gottheit stiftet, unter deren Schutz sie ihre Tätigkeit ausübt.

Im *Gilgameš-Epos* findet man ebenfalls den Ausdruck *ṣalālu* in der Begegnung zwischen Enkidu und der Dirne, G I iv 18 (vgl. 12):

lu-bu-ši-šá ú-ma-ṣi-ma eli-šá iṣ-lal
Sie öffnete weit ihr Gewand und er lag auf ihr.

Schließlich sei auf den Hymnenkatalog KAR 158 hingewiesen, der die Anfänge von Liebesliedern schildert, KAR 158 Rs II 48:

iš-tu ṣa-al-la-ku i-na su-un ma-a-ri
Nachdem ich im Schoß (meines) Geliebten geschlafen hatte.

Auch ein Brief Šamši-Adads an Jasmaḫ-Adad kann dazu verglichen werden, worin er seinem Sohn vorhält, daß dieser untätig sei und sich amüsiere, während sein Bruder militärische Erfolge feiert, ARM I 69:9' - 11':

ù at-ta	Und du
aš-ra-nu-um i-na bi-ri-it sinnišātim	liegst dort
ṣa-al-la-at	zwischen Frauen.

z.B. bei KRAMER 1969, 95 - 99 u.ö.
12 LAMBERT 196o, 231.

Gleich wie im Akkadischen kann auch im Sumerischen der Ausdruck ná (liegen) euphemistisch in der Bedeutung "geschlechtlich mit jemandem verkehren" verwendet werden[13]. Das zeigt der Mythos *Enlil und Ninlil*, wenn Enlil dreimal in jeweils verschiedener Gestalt bei Ninlil 'liegt', Z 113 (vgl. 87.139):

> ^{d}en-líl-le lú-i$_7$-kur-ra-gim da-ga-na ba-ná
>
> Enlil liegt für den Mann des Ikur in der Kammer.

Bei diesem Liegen werden die Götter Nergal (Z 9o), Ninazu (Z 116) und Enbilulu (Z 142) gezeugt.

Der Ausdruck *majjālu* kann ebenfalls im sexuellen Kontext verwendet werden, wofür CAD M 119 eine Reihe von Belegen anführt. Als Beispiel kann aus dem *Gilgameš-Epos* eine Zeile zitiert werden, wo *majjālu* in einem ähnlichen Kontext wie in *Nergal und Ereškigal* vorkommt, G II ii 44 (vgl. P V 28f):

> *a-na* ^{d}*iš-ḫa-ra ma-a-a-al* [*mu-ši*]-*ti* [*na-di-ma*]
>
> Für Išḫara ist ein Nachtlager bereitet.

Wahrscheinlich soll Gilgameš darauf mit der Göttin den Ritus der Heiligen Hochzeit vollziehen[14].

Die Vereinigung Nergals mit Ereškigal wird nun in beiden Fällen gleich geschildert, wobei man jedoch einige Unterschiede nicht übersehen darf. Die erste Begegnung zwischen den beiden scheint von der Göttin ausgegangen zu sein, der es gelungen ist, Nergal trotz Eas Ratschlägen zu verführen. Bei dieser Interpretation lassen sich jedenfalls einige Passagen der Erzählung reibungslos verstehen, deren Vorkommen sonst eigenartig bleiben würde. Ereškigals Klage (IV 53 - 56) um den verschwundenen Nergal wäre jedenfalls unverständlich, wenn sie nicht das Verlangen hätte, mit ihrem Geliebten die Liebesfreuden zu genießen. Denn wäre sie von Nergal vergewaltigt worden, würde ihre Klage wohl um dieses Motiv kreisen; genausowenig könnte sich Namtar anbieten, Nergal seiner Herrin zurückzubringen, damit sie von jenem Gott geküßt würde (IV 58f). Eher müßte er Nergal wieder in die Unterwelt bringen, um ihn zu bestrafen. Aus Ereškigals Botschaft an

---

13 vgl. BEHRENS 1978, 128; siehe auch den sumerischen Teil des zitierten Sprichworts.

14 vgl. SCHMÖKEL 1971, 39 Anm. 4.

Anu läßt sich ebenfalls ihre aktive Rolle in der Begegnung mit Nergal ablesen. Denn obwohl sie sich bei Anu beklagt, daß jener Gott sexuellen Verkehr mit ihr hatte[15], muß sie in V 7 eingestehen, daß auch sie selbst dadurch kultisch unrein geworden ist. Wie noch gezeigt werden wird, hat Ereškigal diese Unreinheit durch ihr eigenes Handeln bewirkt.

Dazu im Gegensatz steht die zweite Begegnung zwischen Nergal und Ereškigal (VI 29 - 42), bei der Nergal die aktive Kraft ist. Darauf deuten v.a. die Zeilen VI 29 - 34, die in Kol. IV nicht vorhanden sind. Die beiden Verben *ṣiāḫu* und *ṣabātu* müssen dabei wohl in einer Bedeutung gesehen werden, die die sexuelle Komponente klar miteinbezieht. Für einige Ableitungen von *ṣiāḫu* läßt sich dieser Bedeutungsinhalt ohne Schwierigkeiten feststellen[16], wie der Parallelismus zwischen *râmu* und *ṣiḫatu* in KAR 158 Rs II 43f zeigt:

> *ra-am-ka lu-ú ṣurru*
> *ṣi-ḫa-tu-ka lu-ú ḫuraṣu*
> Deine Liebe ist wirklich Obsidian,
> dein Liebeslachen ist wirklich Gold.

Einige weitere Beispiele aus diesem Hymnenkatalog können dies noch verdeutlichen:

> Rs II 31: *áš-ru-un-ni ta-gu-ša araḫ ṣi-ḫa-ti*
> Zu unserem Ort bist du geeilt, im Monat des Liebeslachens.
> Rs II 35: *ša-an-da-na-ak* ^{giš}*kir ṣi-ḫa-ti*
> O Gärtner des Gartens der Liebe.
> Rs II 41: *a-ṣi-iḫ-ku-ma-an* TUR.TUR
> Ich hätte dir zugelacht, Liebling.

---

15 V 5 = 21; *reḫû* in gleicher Bedeutung auch z.B. in G I iv 21; P II 8: Enkidu und die Dirne; P IV 32: Gilgameš und die Ehefrauen von Uruk; LAMBERT 196o, 119:4.

16 Auch im Hebräischen begegnet das Verbum צחק/ש neben der Grundbedeutung 'lachen' in der Bedeutung 'liebkosen' (Gen 26,8); genauso können damit sexuelle Ausschweifungen im Zusammenhang mit dem Stierkult (Ex 32,6) bezeichnet werden. Die Frau des Potifar beschuldigt schließlich Josef, daß er gekommen sei, um mit ihr 'seinen Mutwillen zu treiben' (so JB und EÜ); durch die parallele Verwendung von צחק und שכב gewinnt es wohl auch an dieser Stelle einen deutlichen sexuellen Aspekt (Gen 39,14; vgl. 17).

Vs II 7: *a-na na-aḫ-ši re'î a-ṣa-ja-aḫ*
Dem üppigen Hirten lache ich zu.

Aufgrund des Bedeutungsumfangs von *ṣiāḫu*[17] dürfte daher auch in S VI 3o nicht von einem bloßen 'Lachen' Nergals die Rede sein, sondern es klingt hier bereits die erneute Vereinigung zwischen Nergal und Ereškigal an. Daß sie vielleicht mit Gewalt geschehen ist, könnte eventuell mit *ṣabātu* (VI 31.33) ausgedrückt worden sein. Immerhin verwenden die Assyrischen Gesetze § 12. 55 im Zusammenhang mit einer Vergewaltigung dieses Verbum. Trotzdem wird man sich hüten müssen, eine Vergewaltigung in den Mythos hinein zu interpretieren. Denn sowohl A 86 *iṣ-ba-si-ma ú-na-aš-ša-aq-ši* als auch S IV 58f *ila šá-a-šá lu ṣab-tak-ma ... liš-ši-qa-ak-ki* sprechen innerhalb eines Gedankens von 'ergreifen' und 'küssen'. Ebenso beginnt ein Beschwörungstext, der einen Liebeszauber beinhaltet, mit *aṣbat-ki* (Ich ergreife dich). Wenn diese Beschwörung siebenmal rezitiert wird, so wird die Geliebte kommen[18]. - Wenn also Nergal die Göttin bei ihrer Haartracht erfaßt (VI 31.33), ist das wohl im Zusammenhang mit den ergänzenden Zeilen 32 und 34 zu verstehen, wobei Z 32 allerdings unsicher bleiben muß. Der Doppelvers 33f bestätigt durch die Wendung *rā'imūtišu ša libbi* (Liebe seines Herzens) wohl, daß *ṣabātu* hier nicht als gewaltsames Unterwerfen Ereškigals zu verstehen ist, sondern als Überleitung zu VI 35f gelten muß, wo die beiden Götter sich umarmen, um gemeinsam ins Schlafgemach zu gehen. Damit sagt aber das Verbum *ṣabātu* hier nicht mehr aus, als daß die zweite Vereinigung zwischen Nergal und Ereškigal im Gegensatz zur ersten Begegnung von Nergal eingeleitet wurde.

Damit unterscheidet sich der Text von Sultantepe aber wesentlich von jenem aus Amarna[19]. In der Amarna-Version stellt sich Nergals Eintritt in die Unterwelt nämlich ganz anders dar. Er stürmt dort gleich gegen Ereškigal los, ergreift sie an den Haaren und zieht sie vom Thron, um ihr den Kopf abzuschlagen (Z 77 - 79). Erst als Ereškigal ihn anfleht und ihm die Herr-

---

17 vgl. für weitere Beispiele HIRSCH 1982, 117 - 119.
18 vgl. EBELING 1925, 2o - 23.
19 BOTTÉRO 1971-72, 1o9: "Dans mB le conflit se résolvait par la *violence* ...; dans nA, au contraire, le conflit est ramené à une *affaire de coeur*."

schaft über die Unterwelt und die Ehe anbietet, läßt Nergal von seinem Vorhaben ab. Dieser Passus, der sich in den Kontext der Amarna-Version gut einfügt, ist der nass. Version völlig fremd, weshalb es m.E. unmöglich ist, S VI 32 in Analogie zu A 78f zu ergänzen[2o].

Die geschlechtliche Vereinigung zwischen Nergal und Ereškigal ist in beiden Fällen von einem Sieben-Tage-Schema geprägt, wobei am 7. Tag die Wende eintritt. Ein ähnliches Siebenerschema begegnet auch in G I iv 21f: Enkidu ist sechs Tage und sieben Nächte mit der Dirne vereint, ehe er seine Lust an ihr gesättigt hat. Auch wenn dabei der 7. Tag nicht expressis verbis genannt wird, ist die Wende, die an diesem Tag eintritt, leicht zu erkennen[21]. - Dieses Element der geschlechtlichen Vereinigung der beiden Götter ist in der Amarna-Version nur andeutungsweise vorhanden, wenn Ereškigal sagt, daß Nergal ihr Gatte und sie seine Frau werden soll, A 82: *at-ta lu mu-ti-ma a-na-ku lu aš-ša-at-ka*.

d) Das Motiv der Trennung

Dieses Motiv findet sich im Mythos an zwei Stellen, nämlich in IV 17 - 2o und IV 48 - 56. Nach der Periode von 7 Tagen, die Nergal und Ereškigal gemeinsam im Schlafgemach verbracht haben, bittet Nergal, wieder zu den oberen Göttern zurückkehren zu dürfen. Gleichzeitig verspricht er, wieder ins 'Land ohne Wiederkehr' zurückkommen zu wollen (IV 19). Dieses Versprechen dürfte allerdings nicht allzu ernst gemeint gewesen sein, wie der weitere Verlauf des Mythos zeigt[22]. Denn es finden sich wenig Anhaltspunkte dafür, daß Nergal von sich aus wieder zu Ereškigal

---

2o vgl. GURNEY 1955-56, 33: "I cannot see that there is any reference in the broken lines that follow to his attack on her and her surrender, but indeed the whole motivation here has been altered."

21 In ähnlicher Weise kann man vielleicht an die Hochzeitfeier Simsons denken, wo er am 7. Tag die Lösung des Rätsels an seine Frau verrät (Ri 14,18). Auch in Gen 29 läßt sich ein Siebenerschema erkennen, wenn Jakob für seine beiden Frauen je sieben Jahre bei Laban dient.

22 vgl. BOTTÉRO 1971-72, 1o6.

zurückgekehrt wäre (vgl. die zweimalige Täuschung Namtars durch Ea; die notwendige Drohung Ereškigals, um Nergals Auslieferung zu bewirken). Jedenfalls verläßt er Ereškigal und unter dem Vorwand, daß er eine Botschaft Ereškigals an Anu zu überbringen hätte, kann er ungehindert die Unterwelt verlassen (IV 24f). - Das Element der Trennung der Liebhaber nach der geschlechtlichen Vereinigung begegnet auch in der schon zitierten Stelle aus *Enlil und Ninlil*. Dort warnt Nunbaršegunu ihre Tochter Ninlil vor dem Gott Enlil. Der weitere Verlauf des Mythos zeigt, daß die Warnung der Mutter zurecht besteht. Enlil vergewaltigt Ninlil und läßt sie mit dem Mondgott Su'en schwanger zurück (Z 52f), woraufhin er die Stadt verlassen muß (Z 59f). Um jedoch nicht endgültig von Enlil getrennt zu sein, verläßt Ninlil mit ihm die Stadt (Z 63f), obwohl er sie nicht so ohne weiteres mitnehmen will[23]. Daher gibt er dem 'Mann des Stadttores' die Anweisungen, Ninlil nicht zu sagen, wohin er gegangen ist (Z 66-7o)[24]. - In ähnlicher Weise verläßt auch Enki im Mythos *Enki und Ninḫursag* die junge Uttu, nachdem er sie vergewaltigt hat[25].

Ereškigals Reaktion auf Nergals Flucht ist sehr emotionell geschildert. Obwohl IV 2o nicht vollständig erhalten ist, dürfte der Sinn klar sein: "Ihr Mund wurde schwarz ..." Dabei ist es nicht schwierig, eine inhaltliche Ergänzung vorzunehmen, die an Namtars Reaktion erinnnert, als er Nergal am Tor der Unterwelt erkennt (III 21f). Es dürfte mit diesem Ausdruck eine heftige Gemütsbewegung von Zorn, Empörung und Enttäuschung beschrieben sein. Die Enttäuschung/Verzweiflung Ereškigals wegen Nergals Flucht zeigen auch die Zeilen IV 48 - 56. Nachdem Namtar seiner Herrin berichtet hat, daß Nergal noch vor Morgenanbruch verschwunden ist, schreit sie laut auf und fällt vom Thron. So berichtet zumindest das Fragment aus Uruk (W V 4 - 6); es ist aber recht wahrscheinlich, daß auch S an der Stelle von IV 5o einen Doppelvers gehabt hat, der inhaltlich nicht allzu sehr von der Uruk-

---

23 Die Stellung Ninlils zu Enlil umschreibt COOPER 198o, 18o als "an early attestation of the well-known ambivalence of the victim towards the oppressor, especially in sexual contexts."

24 vgl. JACOBSEN 1981, 169.

25 vgl. KIRK 197o, 1o1 - 1o3 für die ähnliche Struktur von *Enlil und Ninlil* und *Enki und Ninḫursag*.

Version abgewichen sein dürfte. Als Ereškigal sich wieder aufrichtet, beginnt sie um ihren Geliebten zu weinen und zu klagen, da sie sich nicht mehr an seinen Wonnen sättigen kann. Das dürfte wohl die treffende Interpretation von IV 53 - 56 sein; zu weit hergeholt scheint die Überlegung von EDZARD[26], daß Ereškigal ihres Gemahls Erra überdrüssig geworden sei und daher 'jenen Gott' (V 5f) als neuen Gemahl von Anu fordert. Dabei wird übersehen, daß Erra mit 'jenem Gott' identisch ist.

Ereškigal versucht also, den für sie unangenehmen Zustand der Trennung von Nergal zu beseitigen und diesen als Gemahl zu erhalten. Eventuell ist zu überlegen, ob das Verlangen Ereškigals nach einem Gemahl nicht schon an einer viel früheren Stelle im Text eine Rolle spielt, nämlich in der Warnung, die Ea an Nergal gibt, wenn er auf Ereškigals weibliches Ausstrahlungsvermögen hinweist (II 45 - 48). Ea, als Gott der Weisheit, könnte diesen Wunsch Ereškigals vorausgewußt haben, sodaß er Nergal - allerdings umsonst - warnen konnte. Indirekt ist die Möglichkeit, daß Ereškigal einen Gatten erhält, auch schon im Gedanken des 'Anteils' zu Beginn des Mythos angeklungen. - Um jedenfalls die unerwünschte Trennung von Nergal zu beenden, wendet sich Ereškigal mit Klage und Drohung an Anu (V 1 - 12), um jenen Gott wieder in ihre Gewalt zu bringen. Und obwohl sie sich dabei formal auf die 'Gesetze der Unterwelt' beruft, läßt sich bei der Klage klar erkennen, daß die Liebesmotive eine genauso wichtige Funktion haben.

e) Die 'Unschuldsklage' der Ereškigal

Bei der Klage Ereškigals lassen sich drei Gedankengänge erkennen: Ereškigal als unerfahrenes, junges Mädchen (V 2 - 6 = 18 - 22), die kultische Unreinheit (V 7 - 8 = 23 - 24) und die Gesetze der Unterwelt (V 9 - 12 = 25 - 27). Im ersten Gedankengang klagt die Göttin, daß sie als unschuldiges junges Mädchen[27]

---

26 EDZARD 1965, 110.

27 Eventuell darf man auch in der Badeszene einen Hinweis auf die Jugend Ereškigals sehen. Sie würde demnach ins Bad gehen, um sich von ihrer monatlichen Unreinheit zu reinigen, ähn-

von Nergal verführt worden sei. Diese Interpretation wird aufgrund der verwendeten Begriffe deutlich. Ereškigal bezeichnet sich als *ṣeḫertu* (TUR: klein, jung) und identifiziert sich mit den *ardātu* (KI.SIKIL.MEŠ: Mädchen, Jungfrauen). Beide Ausdrücke finden auch in *Enlil und Ninlil* bei der Beschreibung Ninlils Verwendung, Z 11:

ᵈnin-lil ki-sikil-tur-bi na-nam
Ninlil ist ihr junges Mädchen.

Ein neubabylonisches Fragment aus dem Britischen Museum (BM 386oo) bringt für diese Zeile folgende akkadische Übersetzung[28]: MIN *ar-da-as-su ṣe-ḫe-er-tum-ma*. Man kann daraus folgern, daß die Ausdrücke *ṣeḫertu* und *ardatu* die 'soziale Stellung' Ereškigals verdeutlichen sollen. Sie ist ein junges Mädchen, genau gesagt vielleicht im Alter zwischen Kindsein und Verheiratetsein, wobei der näheren Bestimmung als *ṣeḫertu* = tur eventuell eine juristische Komponente zukommt[29]. Diese Komponente könnte auch für die Unreinheit Ereškigals eine Rolle spielen.

Auch die weiteren hier verwendeten Ausdrücke verstärken diese Bedeutung. Wenn Ereškigal in V 3f klagt, daß sie das Spielen der Mädchen nicht kannte (*ul īdi*), so weckt das Verbum *edû* eine Reihe von Assoziationen, die auf einen sexuellen Kontext hinweisen[3o]. In *Enlil und Ninlil* lehnt Ninlil das Liebesbegehren Enlils mit folgenden Worten ab, Z 3of:

Meine Scham ist jung, Schwangerschaft kennt sie nicht![31]
Meine Lippen sind jung, Küssen kennen sie nicht!

Das dabei verwendete sumerische Verbum zu entspricht dem akkadischen *edû* (wissen, kennen). In gleicher Verwendung steht *edû* auch im Codex Ḫammurapi, § 13o:

Wenn ein Bürger die (künftige) Gattin eines (anderen) Bür-

---

lich wie auch Ninlil vielleicht deshalb badet. Allerdings ist der Aspekt der Verführung in der Badeszene stärker ausgebildet.

28 zitiert nach BEHRENS 1978, 18.
29 vgl. BEHRENS 1978, 72. 98 Anm. 17o.
3o vgl. auch hebräisch ידע in der Bedeutung der geschlechtlichen Vereinigung, z.B. Gen 4,1 u.ö.
31 vgl. COOPER 198o, 181.185 für einen alternativen Übersetzungsvorschlag.

gers, die noch keinen Mann erkannt hat (*ša zi-ka-ra-am la i-du-ú-ma*) und noch im Haus ihres Vaters wohnt, knebelt und in ihrem Schoß liegt (*i-na su-ni-ša it-ta-ti-il-ma*), und wenn man ihn dabei erwischt, so wird dieser Bürger getötet; diese Frau geht frei aus.

Die sexuelle Unerfahrenheit Ereškigals, ihren Zustand zwischen Kindsein und Frausein, spiegeln auch die mit *ul īdi* verneinten Infinitive *dakāku* und *mēlulu* wider. Für *mēlulu* lassen sich eine Reihe von Belegen anführen, die - ähnlich wie bei *ṣiāḫu* - neben der Grundbedeutung 'spielen' auch eine besondere Nuance im Geschlechtlichen ausdrücken. Wieder zwei Beispiele aus dem Hymnenkatalog KAR 158:

Rs II 27: *u_4-ma lìb-bi me-lu-la ni-gu-ta*
Heute mein Herz, Spiel und Gesang.
Rs II 3o: *e-bir-tu nari a-lu me-li-li*
Jenseits des Flusses ist die Stadt des Vergnügens.

Ebenso läßt sich die Anweisung der Schenkin an Gilgameš vergleichen, G X iii 9 (Fragment Meißner, altbabylonisch):

ur-ri ù mu-ši su-ur ù me-le-el_5
Tag und Nacht tanze und spiele!

Schließlich noch ARM I 28:17 - 19:

a-na bīt sà-bi-tim	Zum Haus der Schenkin
a-na mi-lu-li-im	zum Vergnügen
i-la-ku-ni-kum	kommen sie mit dir.

Diese Belege machen die sexuelle Komponente von *mēlulu* wohl deutlich, was an dieser Stelle auch für das parallele *dakāku* gelten darf (vgl. CAD D 33f).

Ereškigals Klage kreist also um den Gedanken, daß sie (!) als junges, unerfahrenes Mädchen von Nergal verführt wurde, ohne daß sie daran aktiv mitbeteiligt war. Sie schiebt die ganze Verantwortung Nergal zu, was sie in V 5 auch ausspricht: "Jener Gott, den du zu mir geschickt hast, er hat mich begattet, er hat mit mir geschlafen!"

In einem nächsten Gedanken weist Ereškigal auf ihre Unreinheit hin, weshalb sie nicht mehr ihre richterlichen Funktionen aus-

üben kann (V 7f): "Ich bin unrein (*musukkāku*), ich bin nicht mehr rein, ich kann nicht mehr richten die Rechtsentscheide der großen Götter, der großen Götter, die im Irkalla wohnen". Die Erwähnung der Unreinheit wirkt dabei auf den ersten Blick überraschend. Denn unmittelbar nach Nergals Flucht ist Ereškigal ins Badehaus gegangen, um sich und das Haus nach ihrem Kontakt mit Nergal zu reinigen[32]; zumindest verstehe ich den recht fragmentarisch erhaltenen Text so. Daher kann die vorhergegangene Geschlechtsgemeinschaft mit Nergal nicht mehr der Grund für die Unreinheit sein, von der Ereškigal in V 7f spricht.

Warum bezeichnet sich Ereškigal aber trotzdem als 'unrein'? Der Mythos *Enlil und Ninlil* kann hier wiederum eine Antwort geben: Im Mythos **ist** Enlil, nachdem er Ninlil vergewaltigt hat, als 'Unreiner' (u-zug$_x$) bezeichnet (Z 59f). Man wird annehmen dürfen, daß der ausschlaggebende Grund für die 'Unreinheit' im Jungsein (tur) Enlils und Ninlils zu suchen ist (vgl. Z 1of). Ninlil lehnt das Liebesverlangen Enlils ausdrücklich mit dem Hinweis ab, daß sie jung (tur) sei (Z 3of). Daher läßt sich u-zug$_x$ vielleicht dadurch erklären, daß Enlil eben deshalb unrein geworden ist, weil er als junger Mann (Z 1o: guruš-tur) mit dem jungen Mädchen (Z 11: ki-sikil-tur) den Gott Su'en gezeugt hat (Z 53). Hinter Enlils Unreinheit steht also ein Verbot, ein junges, aber noch nicht verheiratetes Mädchen zu begatten; da Enlil dieses Verbot übertreten hat, ist er durch sein eigenes Verhalten ein u-zug$_x$ geworden[33].

Was hier für Enlil aufgezeigt worden ist, läßt sich m.E. auch für Ereškigal geltend machen: Ereškigal ist unrein (*musukku*) geworden, weil sie als junges (*ṣeḫ̮ertu* = tur) Mädchen (*ardatu* = ki-sikil) mit Nergal unerlaubterweise sieben Tage im Schlafgemach verbracht hat. So wie der unreine Enlil für die Gesellschaft eine Gefahr darstellt und daher die Stadt verlassen muß, wird auch die unreine Ereškigal in ihrer gesellschaftlichen Position beeinträchtigt. Als Folge daraus ergibt sich, daß sie

---

32 IV 33ff. 4o - 43; zu ähnlichen Vorstellungen der notwendigen Reinigung in Israel siehe Lev 15,18; 2 Sam 11,4; vgl. Ex 19,15; 1 Sam 21,5f.

33 vgl. BEHRENS 1978, 157f.

unfähig ist, weiterhin ihre richterliche Funktion über die Unterwelt auszuüben. Weiters läßt ihre Forderung an Anu, daß er den Gott Nergal ihr als Gatten schicken soll, erkennen, daß ihr Zustand der Unreinheit erst behoben sein wird, wenn ihr Verhältnis zu Nergal durch eine dauernde Verbindung legitimiert ist[34]. - Da im Mythos nur von Ereškigals Unreinheit gesprochen wird, darf man eventuell einen weiteren Schluß ziehen: Sie kann von Nergal nicht verunreinigt worden sein, da auch er sonst irgendwo als *musukku* bezeichnet werden müßte, sondern sie hat ihre Unreinheit durch ihre eigene Handlung bewirkt; mit anderen Worten, man darf mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in V 7 im Text bestätigt wird, daß Ereškigal die aktive Person im Verlauf der Begegnung mit Nergal war. Diese aktive Rolle ist bereits an einigen anderen Stellen angeklungen.

Wenn man von diesem Ergebnis nochmals zu Ereškigals 'Unschuldsklage' in V 2 - 6 zurückblickt, sind diese Verse nicht mehr ganz wörtlich zu nehmen. Wenn der Wortlaut der Sätze auch nicht zu bezweifeln ist - Ereškigal ist wirklich das junge, unerfahrene Mädchen und Nergal hat wirklich mit ihr geschlafen - so wirft V 7f doch ein neues Licht auf die Zusammenhänge. Nicht Nergal trifft direkte Schuld an seinem Verhalten, sondern Ereškigal, wobei der Komplex 'Schuld' durch den kultischen Begriff 'Unreinheit' ausgedrückt wird. Trotzdem fallen die Folgen des Zusammenseins mit der Göttin auch auf Nergal zurück; das wird der nächste Abschnitt zeigen.

f) Die Übertretung eines sexuellen Tabus und die Unterwelt

Nochmals zum Mythos *Enlil und Ninlil*: Nachdem Enlil die junge Göttin vergewaltigt hat, wird er im Ki'ur ergriffen und aus der Stadt verbannt, Z 54 - 64:

> Enlil geht im Ki'ur umher.

---

34 vgl. auch *Enlil und Ninlil*, wo im abschließenden Preislied auf Enlil Z 143 - 154 einerseits keine Rede mehr von der Unreinheit ist, andrerseits aber Ninlil als 'Mutter' (Z 153) indirekt als legitime Gattin des 'Vaters' Enlil (Z 154) angesprochen wird.

Den Enlil, bei seinem Umhergehen im Ki'ur,
die fünfzig großen Götter,
die sieben Götter, die das Schicksal entscheiden,
den Enlil ergreifen sie im Ki'ur.
Enlil, der Unreine, verläßt die Stadt.
Nunamnir, der Unreine, verläßt die Stadt.
Enlil, dementsprechend, was als Schicksal entschieden ist[35],
Nunamnir, dementsprechend, was als Schicksal entschieden ist,
Enlil geht. Ninlil folgt.
Nunamnir geht. Die Jungfrau verfolgt.

Enlil wird als u-zug$_x$, der ein sexuelles Tabu verletzt hat, in die Unterwelt verbannt. Damit er schließlich selbst mitsamt Ninlil, die ihm nachgefolgt ist, und dem Gott Su'en die Unterwelt wieder verlassen kann, zeugt er als Substitut für die drei genannten Götter auf dem Weg zur Unterwelt Nergal (Z 9o), Ninazu (Z 116) und Enbilulu (Z 142). Dadurch werden die drei erstgenannten von der Unterwelt unbehelligt gelassen[36]. Ebenso wird durch die neuerliche Vereinigung Enlils mit Ninlil das Verbrechen der vorhergegangenen Vergewaltigung bereinigt, da in dieser neuen Situation Ninlil sich nicht mehr ablehnend gegen Enlils Plan[37] verhält.

Dieses Motiv dürfte nun auch in *Nergal und Ereškigal* in geänderter Form Verwendung gefunden haben. Da Nergal nämlich keinen Ersatz für sich bieten kann, bleibt er trotz seiner zeitweiligen Flucht der Unterwelt verfallen, was schließlich durch Anu sanktioniert wird (VI 48f). Weil Ea um den Zusammenhang zwischen der Übertretung eines sexuellen Tabus und der Unterwelt weiß, kann er Nergal davor warnen, nicht dieser Gefahr zu unterliegen. Für das Gesamtverständnis des Mythos ergibt sich daraus, daß Nergal der Macht der Unterwelt trotz aller Vorsichtsmaßnahmen nicht entrinnen kann. Er kann zwar weder durch die Gesetze noch durch die Macht der Unterwelt festgehalten werden, muß jedoch

---

35 vgl. zu Z 61f auch COOPER 198o, 182.
36 vgl. SCHRETTER 1974, 1o3f; zum Substitut vgl. IG sum 287ff.
37 vgl. M.W.GREEN, BiOr 39 (1982) 339-344, die in ihrer Rezension zu BEHRENS 1978 sogar soweit geht, daß sie in (der schwierigen) Z 79parr eine Aufforderung Ninlils an den Mann des Stadttores/Enlil sieht, mit ihr geschlechtlich zu verkehren: "my womb, which must be emptied, you must fill."

in der Unterwelt bleiben, weil er Ereškigal nicht widerstehen konnte. Somit muß man in der ersten Begegnung zwischen Nergal und Ereškigal (IV 11 - 14) einen entscheidenden Faktor für den weiteren Verlauf des Mythos sehen. War Nergal vorher ein oberirdischer Gott, so ist er ab diesem Zeitpunkt der Unterwelt zuzurechnen, auch wenn die himmlischen Götter sich vergebens bemühen, ihn weiterhin als einen der ihren zu betrachten. Die erneute Schilderung der Begegnung in VI 37 - 42 ist daher vielleicht in ihrer wörtlichen Entsprechung zu IV 11 - 14 als Rückblende auf jenen Zeitpunkt zu betrachten, ehe Anu mit seinem abschließenden Urteilsspruch Nergal als Unterweltsgott bestätigt. Leider ist diese Rede Anus beinahe vollständig verloren, sodaß über ihren Inhalt nichts Zuverlässiges ausgesagt werden kann. Aber es würde sich gut in den Kontext der Dichtung einfügen, wenn die Rede mit einer Schlußdoxologie auf die Unterweltsgötter Nergal und Ereškigal enden würde, ähnlich wie *Enlil und Ninlil* mit einer Preisformel endet.

4) *Nergal und Ereškigal* - ein Unterweltsgang

In der Strukturanalyse ist gezeigt worden, daß Nergal zweimal in die Unterwelt geht, wobei diese beiden Abstiege einen weitgehend parallelen Aufbau aufweisen. Gegenüber der Version aus Amarna, die nur einen Gang Nergals in die Unterwelt kennt, ist S insofern erweitert, als hier Nergals Fehlverhalten seinen ersten Unterweltsgang bewirkt, in den die Liebesgeschichte eingeflochten worden ist. Erst S VI 1ff nähert sich dann wieder stärker an A 41ff an. Die folgende Beschreibung der einzelnen Abschnitte des Unterweltsgangs entspricht der Erzählung in S, wobei Abschnitt a) und f) den Unterweltsgang schildern, der auch in A aufscheint, während b) bis e) den 'eingeflochtenen' Unterweltsgang beschreiben.

a) Der auslösende Faktor zum Gang in die Unterwelt (II 1 - 22)

Nachdem Namtar in den Vorhof des Anu, Enlil und Ea eingetreten ist, verneigen sich die großen Götter mit Ausnahme Nergals vor ihm. Und von diesem Verhalten Nergals ist die weitere Erzählung abhängig. Da leider die Passage, in der das erzählt wird, nicht mehr erhalten ist, läßt sich dieses Verhalten nur noch rekonstruieren.

Jedenfalls kann man aus II 1 - 22 schließen, daß Ea dieses Verhalten Nergals nicht für gut befunden hat. Denn Nergal machte sich eines Verstoßes gegen die Unterwelt schuldig, indem er die Autorität Namtars nicht anerkannt hat. Man darf in dieser ganzen Episode nicht nur einen Verstoß gegen den 'guten Ton' sehen, sondern Nergal stellt durch sein Verhalten direkt oder indirekt die Weltordnung in Frage. Wie die Festmahlszene zu Beginn des Mythos zeigt, bestehen gute Kontakte zwischen den oberirdischen und unterirdischen Göttern. Durch Nergals Verhalten wird aber die Unterwelt herausgefordert, obwohl aufgrund der Textlücken nicht ganz klar ist, wie Ereškigal auf die Beleidigung reagiert. Eventuell kann man in III 38 einen Hinweis sehen, daß die beleidigte Göttin zu Anu in den Himmel gehen will, um sich zu beschweren. Aber auch dieses Vorhaben Ereškigals würde im Fall

der Durchführung die Weltordnung erschüttern, da Unterwelt und Himmel grundsätzlich getrennt sind und diese Trennung legitimerweise nur von Boten überwunden werden kann (vgl. I 32f). - Deutlicher wird die Reaktion Ereškigals in A 26f, wenn sie die Auslieferung des Gottes verlangt, der sich vor ihrem Boten nicht erhoben hat.

Eas Vorwürfe an Nergal sind daher der Schwere des Vergehens angemessen[1]. Er wollte noch rechtzeitig eingreifen, da er die Zusammenhänge erkannt hat, aber trotz dieser Versuche, Nergal auf seinen Fehler aufmerksam zu machen, hat Nergal nichts verstanden (II 8 - 11). Nun zur Rede gestellt, ist Nergal offensichtlich bereit, sein Vergehen wieder gutzumachen, doch leider ist mir nicht möglich, den Textzusammenhang in II 17 - 22 einigermaßen sicher zu verstehen. Soweit ich den Text verstehe, soll Nergal auf Eas Anraten hin in die Unterwelt gehen.

Obwohl der Zweck dieser Entsendung Nergals nicht angegeben ist, lassen die Anweisungen Eas (II 24ff) erkennen, daß Nergal wieder sicher aus der Unterwelt zurückkehren soll. Soll sich Nergal in der Unterwelt für sein Verhalten entschuldigen? Oder ist es unweigerlich notwendig, daß er in die Unterwelt aufbricht, auch wenn Ereškigal noch nicht seine Auslieferung verlangt hat? Oder würde sein Erscheinen in der Unterwelt allein schon genügen, daß dadurch Ereškigals Zorn besänftigt würde, wobei aber wohl eingeschlossen ist, daß Nergal dauernd im 'Land ohne Wiederkehr' bleiben müßte? Es ist unmöglich, diese Fragen exakt zu beantworten, da der jetzige Text darüber schweigt. Vielleicht kommt aber die letzte Frage dem Grund am nächsten: Ea schickt Nergal zwar in die Unterwelt, um Ereškigal zu besänftigen, aber er versucht gleichzeitig, Nergal durch eine List aus der Macht der Unterwelt zu retten.

Ebenfalls unklar bleibt, weshalb Nergal gegen die Autorität der

---

1 Eventuell sind solche Vorwürfe Eas an Nergal auch in der Amarna-Version vorhanden gewesen. Immerhin kann man in A 23 noch die Zeichen ^{d}*é-a* erkennen, was vielleicht darauf hindeuten könnte. Allerdings könnte hier auch die Rede davon gewesen sein, daß Ea mittels Magie Nergal verwandelt; denn als Namtar wieder in den Himmel kommt, ist Nergal bereits kahlköpfig (A 32).

Unterwelt verstoßen hat. Ea nennt ihn zwar einen Nichtwissenden, sodaß man überlegen kann, ob Nergals Abstieg durch seine Unvorsichtigkeit bewirkt wurde. Auch A 43 - 45 könnte darauf deuten, wenn Nergal vor seinem Abstieg zu Ereškigal bei Ea um Hilfe fleht. - Allerdings läßt sich vom Ende des Mythos her die Frage aufwerfen, ob nicht auch der Gedanke mitschwingt, daß die Mißachtung der Autorität Namtars und somit der Unterwelt auf einen Herrschaftsanspruch Nergals über die Unterwelt hindeuten könnte. Vielleicht weist es auch in diese Richtung, wenn Nergal sich als Bote ausgibt, um die Pförtner der Unterwelt zu überlisten, wenn Namtar auf seiner Suche nach Nergal zweimal getäuscht wird und letztlich, wenn Nergal zum zweiten Mal in die Unterwelt hinabsteigt und schließlich als Gatte Ereškigals zum Herrscher über die Unterwelt wird. Es wäre also m.E. möglich, daß Nergal provozierend die Macht der Unterwelt herausfordert, um dann letzten Endes diese Macht an sich zu reißen. Dieser sich durch den Mythos ziehende Gedankengang ergänzt sich mit der Absicht Anus, Ereškigal ihren Anteil zu senden. Die in dem Gedanken des Anteils angedeutete Umschichtung im Pantheon wird dabei - vielleicht unwissend - von Nergal tatkräftig vorangetrieben.

b) Die Vorbereitungen zum Abstieg in die Unterwelt (II 23 - 48)

Bevor Nergal in die Unterwelt geht, bekommt er von Ea den Auftrag, er solle zum Zürgelbaumwald hinabsteigen, um dort Bäume zu fällen und Holz abzuhacken. Daß diese Mission im Zusammenhang mit seiner Absicherung gegen die Macht der Unterwelt steht, dürfte sicher sein, obwohl Einzelheiten hier unklar bleiben. Eventuell kann man in II 25 (*e-rid a-na* ^giš^*qišti ša* ^giš^*mēsi*) ein geistreiches Wortspiel sehen. Nergal-Meslamtaea[2] geht als oberirdischer Gott in den Wald der *mēsu*-Bäume, um mit Hilfe

2 "Der aus dem Meslam-Heiligtum Hervorgehende" (EDZARD 1965, 99). - mes-lam bedeutet vielleicht "üppig sprießender Mesu (-Baum)", VON WEIHER 1971, 89 Anm. 1. Daraus kann man wahrscheinlich einen chthonischen Aspekt für den Gott Nergal ablesen, worauf auch die Tatsache hinweist, daß er als Herr verschiedener Bäume bezeichnet wird; vgl. SCHRETTER 1974, 76 - 79.

eines Gegenstandes aus dem Holz dieser *mēsu*-Bäume[3] sein Unterweltsabenteuer heil zu überstehen und dadurch ein oberirdischer Gott zu bleiben.

BOTTÉRO[4] versteht diese Zeilen als Ratschläge für Nergal, der sich drei magische Gegenstände bereiten soll, die ihn vor der Unterwelt bewahren können, ähnlich wie Inanna/Ištar sich mit magischen Gegenständen ausgerüstet hat. Trotz des lückenhaften Textes glaube ich aber, daß hier eine etwas andere Deutung zutreffender ist. Nergal fällt zwar drei verschiedene Bäume (II 29) und hackt das Holz auf dreifache Art (II 3o; vgl. 32 - 34). Was jedoch damit weiter geschieht, ist unsicher. Die Uruk-Version und die Sultantepe-Version stimmen dabei nicht völlig überein:

> [...] *i-ban-na-a* ^{giš}*kussâ* ^{d}*É-a* ^{d}*nin-ši-kù*
> [...] Ea-Ninšiku stellte einen Thron her.
> [*ipšētu*] *qut-ta-a-tu₄* ^{giš}*kussû ka-la-mu*
> [Das Werk] ist vollendet, der ganze Thron[5].
>
> *ú-šal-lam-ma* [...]-*nim u* ^{d}*Nin-giš-zi-da*
> Er übergab es dem Gott X und Ningišzida.
> *ip-še-ti qu-ut-ta-ti* ^{giš}*kussû* [*ka*]-*al-la*-[*mu*]
> Das Werk ist vollendet, der ganze Thron[6].

Aus W II 7.1o und S II 35 geht mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß aus dem Holz ein Thron verfertigt wird. Als Handwerker kann dabei Ea-Ninšiku[7] (W II 7) fungiert haben, was sich zumindest im weiteren Sinn mit seiner Schöpfertätigkeit vereinbaren läßt. Aufgrund der drei Imperative, die Ea zu Nergal spricht (S II 25 - 27 = W II 1 - 2) und in denen kein Auftrag zur Verfertigung eines Throns aufscheint, kann man wohl ausschließen, daß Nergal selbst den Thron gemacht hat. Schwierigkeiten bereitet die Zeile S II 31, die im Textzusammenhang W II 7 entspricht, aber keinen Hinweis auf Ea erkennen läßt. In dieser Zeile sind Ningišzida

---

3 vgl. für den Zusammenhang zwischen Unterwelt und *mēsu*-Baum VAN DIJK 1971, 454f und Erra I 148 - 153.
4 BOTTÉRO 1971-72, 1o4.
5 W II 7.1o.
6 S II 31.35.
7 vgl. zu Ninšiku GALTER 1983, 12f.

und ein nicht mehr identifizierbarer Gott erwähnt, denen Nergal (?) das Holz übergibt. In diesem Fall scheint Ningišzida als Gott betrachtet worden zu sein, der dem himmlischen Hofstaat[8] angehört. Man könnte also weiter folgern, daß Ningišzida hier als 'Handwerkergott' fungiert, wozu mir aber kein weiterer Beleg bekannt ist. Daher bleiben hier Unsicherheiten, die momentan kaum zu lösen sind[9]. - Soweit ich den Text verstehe, soll Nergal diesen Thron auf seinem Weg in die Unterwelt mitnehmen, um ihn als Gastgeschenk Ereškigal anzubieten. Sie soll sich darauf setzen, um die Geschicke der Unterwelt zu leiten und um ihre Herrschaft über die Unterwelt auszuüben (S III 5o - 53).

Auch die weiteren Ratschläge Eas deuten darauf hin, daß Nergal sicher aus der Unterwelt zurückkehren soll: Die Anweisungen, sich nicht niederzusetzen, weder zu essen noch zu trinken sowie sich nicht die Füße zu waschen, wollen wohl den Unterschied Nergals gegenüber den Bewohnern der Unterwelt herausstreichen. Er ist keiner von ihnen, daher darf er auch nicht an ihren 'Lebensvollzügen' teilnehmen. Denn sobald er etwas von der Unterwelt annimmt, würde er seine Stellung als oberirdischer Gott verlieren und würde einer der Unterwelt[1o]. Nur wenn es Nergal gelingt, seinen Sonderstatus aufrecht zu erhalten, ist seine Rückkehr in den Himmel gesichert. - Das Verbot, Nahrung oder Trank zu sich zu nehmen, erinnert an ähnliche Ratschläge Eas an den weisen Adapa[11], worauf GURNEY[12] hingewiesen hat. Trotzdem soll diese Ähnlichkeit nicht zu stark betont werden, da der Zweck der Anweisungen Eas in beiden Fällen ein anderer ist. Nützen die Ratschläge in *Nergal und Ereškigal* in erster Linie Nergal, damit er wieder die Unterwelt verlassen kann, so verschafft sich Ea im *Adapa-Mythos* selbst einen Nutzen, indem Adapa - nachdem er die von Anu angebotene Speise des Lebens abgelehnt hat - wieder auf die Erde zurückkehrt und weiterhin sein Priesteramt in Eridu

---

8 vgl. auch EA 356:2o.39.45.55.
9 vgl. die Übersetzung bei LABAT 197o, 1o5, der wohl an Ningišzida als Unterweltsgott denkt, den Nergal durch den Thron freundlich stimmen soll (?): "pour en faire hommage (?) à ... et à Ningizzida".
1o vgl. BOTTÉRO 1971-72, 1o4.
11 vgl. EA 356:28-31.6o-63.
12 GURNEY 1955-56, 31 und vgl. REINER 1978, 161.

für Ea ausübt[13]. - Die erotische Komponente von Essen und Trinken sowie die Warnungen vor der Verführung durch Ereškigal, die Ea ausspricht, sind bereits im Zusammenhang mit den Motiven der Liebesgeschichte zur Sprache gekommen.

c) Nergal in der Unterwelt (II 49 - IV 14)

Nach Eas Ratschlägen macht sich Nergal auf den Weg zur Unterwelt, wobei die Schilderung der Unterwelt in III a - 5 weitgehend dem *Gilgameš-Epos* und *Ištars Gang in die Unterwelt* gleicht. Als Nergal am Tor der Unterwelt ankommt, teilt der Pförtner ihm mit, daß er warten soll, bis seine Ankunft bei Ereškigal gemeldet ist[14]. Etwas anders ist die Begegnung zwischen dem Pförtner und Nergal in der Amarna-Version geschildert (A 54 - 56), wenn der Pförtner Nergals Ankunft bei Namtar meldet. Wahrscheinlich darf man darin einen Hinweis auf die Hofetikette sehen. Das Ziel, das mit dieser Meldung erreicht werden soll, ist die Identifizierung des Ankömmlings, womit Namtar beauftragt wird.

Die Beschreibung von Nergals Eintreffen in der Unterwelt und seine Identifizierung ist eine der seltenen Stellen des Mythos, die ein negatives Bild von der Unterwelt entwirft. Ereškigal gibt, noch bevor sie weiß, wer am Tor der Unterwelt wartet, den Auftrag an Namtar, jenen Eindringling festzunehmen (III 16). Genauso ist Namtars Reaktion, als er Nergal erkennt, vom Zorn gekennzeichnet (III 21f), der aufgrund der früheren Vorfälle verständlich ist[15]. Obwohl nun nach S III 27 einige Zeilen fehlen, sodaß unklar ist, wie Ereškigal reagiert, als Namtar ihr mitteilt, daß sich ein Gott vor ihm nicht verneigt hat, läßt eventuell III 35 - 39 erkennen, daß auch Ereškigal über Nergals Eintreffen in der Unterwelt etwas ungehalten ist. Wenn man die Zeilen inhaltlich nach W III 5 - 1o ergänzen darf, scheint sie

---

13 Siehe zu dieser Interpretation der Ratschläge Eas an Adapa GALTER 1983, 169f.

14 vgl. IG akk 21 - 27, wo der Pförtner Ištars Ankunft ebenfalls bei Ereškigal meldet.

15 anders A 56 - 59, wo Namtar sich freut, daß Nergal (endlich) in die Unterwelt gekommen ist; allerdings entspricht die Stelle in A erst Nergals zweitem Unterweltsgang in S.

Namtar als ihren Stellvertreter in der Unterwelt einsetzen zu wollen, während sie selbst zu Anu in den Himmel hinaufsteigen will. Überraschend befiehlt sie schließlich Namtar, jenen Gott vor sie zu führen (III 4o). - Nicht nur dieser Gesinnungswandel Ereškigals, sondern die ganze Behandlung Nergals nach seiner Ankunft in der Unterwelt wirken überraschend: Einerseits die feindliche Haltung mit der Absicht der Festnahme und dem Zorn, andrerseits aber der ungehinderte Zutritt Nergals zu Ereškigal durch die sieben Tore, ohne daß Namtar ihn an den Toren 'entsprechend den alten Bräuchen der Unterwelt'[16] behandelt.

Als Nergal vor Ereškigal steht, verkündet er ihr Anus Botschaft (III 5o - 53); die Interpretation dieser Botschaft ist nicht eindeutig. GURNEY[17] trennt III 5o als Rede Nergals von III 51 - 53 als Rede Ereškigals. Ähnlich interpretiert HUNGER[18] die Parallelstelle W IV 6f als Auftrag Anus an Nergal. Nach beiden Interpretationen würde Nergal daher aufgefordert, sich selbst auf den Richterthron in der Unterwelt zu setzen; dabei stünde aber ein angeblicher Auftrag Anus, daß Nergal Anspruch auf die Herrschaft über die Unterwelt erheben soll, im krassen Widerspruch zu Eas Anweisungen, aber auch zu Nergals Verhalten, der unmittelbar darauf ablehnt, sich niederzusetzen. Daher glaube ich, daß man in III 51 - 53 eine Botschaft für Ereškigal sehen muß[19]. Sie soll sich auf diesen Thron setzen, der für sie verfertigt worden ist (vgl. II 28 - 35) und den Nergal als Gastgeschenk in die Unterwelt mitgebracht hat, um die Rechtsentscheide der großen Götter zu richten. Wenn man nun weiterfragt, was/wen Ereškigal richten soll, läßt der Text keine endgültige Antwort zu[2o]. Soll Ereškigal über Nergals Beleidigung zu Gericht sitzen? Oder ist das Angebot, über die Unterwelt zu herrschen, als captatio benevolentiae zu verstehen, hinter der ein Trick Eas zu sehen ist, nämlich daß Ereškigal durch dieses Angebot so erfreut ist, daß sie vergißt, Nergals Vergehen zu verurteilen.

---

16 vgl. IG akk 38.
17 GURNEY 196o, 117; vgl. auch A.K.GRAYSON in ANET 51o.
18 HUNGER 1976, 19.
19 W IV 6 verstärkt dies noch durch die eingefügte Partikel *umma*; vgl. auch die Botschaft an Ereškigal in I 31 - 37, deren Einleitung weitgehend parallel zu III 51 - 53 ist.
2o vgl. BOTTÉRO 1971-72, 1o5.

Der weitere Verlauf des Mythos läßt wenig von einem Gericht über Nergal erkennen, sondern es werden ihm - genauso wie er von Ea gewarnt worden ist - verschiedene Angebote gemacht. Obwohl er zuerst diesen Angeboten widerstehen kann, unterliegt er letztlich - wie, ist aufgrund des Textzustandes nicht mehr feststellbar - der Verführung durch Ereškigal, ein Motiv, das den Unterweltsgang als Liebesgeschichte stilisiert. Dadurch ist Nergal zum ständigen Bewohner der Unterwelt geworden, sodaß seine (vorübergehende) Rückkehr zu den oberirdischen Göttern nur noch als Flucht aus der Unterwelt geschildert werden kann.

d) Nergals Flucht (IV 15 - 59)

Die ersten Anzeichen, daß Nergal nicht bei Ereškigal bleiben, sondern in den Himmel zurückkehren will, sind in IV 15f zu erkennen. Aufgrund des zerstörten Textes ist das Verständnis der Zeilen erschwert. GURNEY[21] sieht darin das Eingreifen der himmlischen Götter, die sich um Nergal zu sorgen beginnen, da er nicht zurückkehrt. Allerdings bleibt auch für GURNEY unklar, was die Götter zur Rettung Nergals unternommen haben. - Obwohl diese Interpretation inhaltlich nicht ganz von der Hand zu weisen ist[22], scheinen die Spuren des Textes, die in den beiden Zeilen vorhanden sind, sich schwer mit dieser Interpretation vereinbaren zu lassen. Auch wäre der Ortswechsel Unterwelt - 2 Zeilen Himmel - Unterwelt etwas überraschend. Die beiden Zeilen beziehen sich wohl eher auf Nergals Absicht, die Unterwelt zu verlassen, ohne daß die oberirdischen Götter hier erwähnt würden[23].

Nergal nennt diese Absicht in seiner Rede an Ereškigal, IV 17 - 19. Dabei ist vor allem die Beschwichtigung (IV 18) hervorzuheben, mit der er Ereškigal beruhigen will. Trotz dieses Versprechens, die Unterwelt zu verlassen, aber auch wieder zurückzukeh-

---

21 GURNEY 1955-56, 32 und 196o, 1o7.
22 vgl. z.B. auch IG, wo die Rettung Ištars ebenfalls von außen vorbereitet wird.
23 vgl. auch die Übersetzung von LABAT 197o, 1o8:
15' Nergal sans avoir [... se leva (?)],
derrière lui [Ereshkigal (?) ...]:

ren, gerät Ereškigal in Ärger, obwohl sie ihm nicht direkt verbietet, die Unterwelt zu verlassen. Während Ereškigal ins Badehaus geht, um sich von der vorhergegangenen Geschlechtsgemeinschaft mit Nergal zu reinigen, flieht Nergal. Dabei verwendet er dieselbe List, die ihm schon den Eintritt in die Unterwelt ermöglicht hat. Er beruft sich beim Pförtner auf eine Botschaft Ereškigals für Anu (IV 23 - 25), mit der er angeblich beauftragt worden ist. Nichts ahnend läßt der Pförtner Nergal daher zur Unterwelt hinaus, ohne irgendwelche Bedingungen zu stellen. Namtar entdeckt schließlich Nergals Flucht - als er ihn gesucht hat, da Ereškigal wollte, daß Nergal mit ihr ißt und trinkt (?), IV 44f - und teilt diese Tatsache seiner Herrin mit. Die Reaktion Ereškigals (W V 4 - 6) erweckt dabei den Eindruck, daß sie vollkommen unvorbereitet auf eine solche Nachricht war. Wie ist dies in Hinblick auf S IV 17 - 19 zu verstehen, wo Nergal ihr doch seine Absicht mitgeteilt hat? Wahrscheinlich läßt sich das dadurch erklären, daß Ereškigal überlistet worden ist. Obwohl sie über Nergals Plan, die Unterwelt zu verlassen, verärgert war, hat sie sich darauf verlassen können, daß Nergals Absicht undurchführbar sei; denn die Gesetze der Unterwelt verbieten, daß jemand, der einmal in der Unterwelt war, aus dieser zurückkehrt. Daß Nergal - wohl mit Hilfe von Eas Ratschlägen - eine 'Lücke' in diesen Gesetzen gefunden und für sich ausgenützt hat, damit konnte Ereškigal nicht rechnen. - Als Namtar die geglückte Flucht Nergals berichtet, ist Ereškigal davon völlig überrascht. Daher ist auch ihre heftige Gemütsbewegung verständlich, die wohl aus Zorn über die Täuschung und Überlistung, aber genauso aus der Klage über den verschwundenen Geliebten resultiert. Die Klage führt dabei das Motiv des Trennung der Geliebten in den Unterweltsgang ein.

Ereškigals Zorn und Klage sowie die Gesetze der Unterwelt verhindern aber, daß für Nergal sein Unterweltsabenteuer nach der geglückten Flucht zu Ende ist. Daher ergreifen die Götter sofort helfende Maßnahmen, nachdem er aus der Unterwelt zurückgekehrt ist. Ea soll ihn mit Hilfe seiner magischen Fähigkeiten in einen schielenden, verkrüppelten und kahlköpfigen Gott verwandeln[24],

24 In A dürfte dieses Eingreifen Eas zugunsten Nergals unmittel-

damit er von Namtar nicht mehr entdeckt werden kann. Daß diese Vorsichtsmaßnahmen der oberirdischen Götter keineswegs unnütz sind, zeigt die Tatsache, daß Namtar sich sofort bereit erklärt, zu Anu zu gehen, um den entflohenen Gott seiner Herrin zurückzubringen (IV 58f). - Nergal kann also erst dann wieder als oberirdischer Gott gelten, wenn es ihm gelingt, gegen die Machtansprüche der Unterwelt endgültig zu bestehen; gelingt dies nicht, muß er endgültig in die Unterwelt zurückkehren.

e) Die Macht der Unterwelt (V 1 - 54)

In beiden Versionen wird Namtar von Ereškigal zu den himmlischen Göttern gesandt, um die Auslieferung Nergals zu bewirken. Allerdings ist dies in beiden Fällen unterschiedlich motiviert. In A 27 bekommt Namtar den Auftrag, Nergal in die Unterwelt zu holen, damit er von Ereškigal getötet werde[25]: *a-na mu-ú-ti-šu bi-la-ni-ma um-ma lu-ú-du-uk-šu*. Dem Wort *mūtu* (Tod) dürfte dabei eine tragende Funktion für den weiteren Verlauf der Erzählung zukommen[26]. Nergals Vergehen muß mit *mūtu* gesühnt werden, damit die Gesetze der Unterwelt eingehalten werden. Durch Eas List kann Nergal aber dem Todesschicksal entgehen, wenn er *mutu* (Gemahl) von Ereškigal wird. Die beiden gleichlautenden Ausdrücke *mūtu* und *mutu* finden im Wortspiel Verwendung: Ereškigals Forderung wird verbaliter erfüllt, obwohl der Inhalt der Forderung total geändert wird. Dem Schicksal ist dadurch aber Genüge getan, ohne daß Nergal getötet werden muß.

Anders ist die Forderung Ereškigals in S V 2 - 12. Obwohl hier die Liebesmotive überwiegen, ist das Wortspiel *mūtu/mutu* nicht übernommen worden. Dafür begegnet innerhalb dieser Forderung die formelhafte Drohung vom Auflebenlassen der Toten (V 9 - 12 = 25 - 27), die auf die Macht der Unterwelt hinweist. Worin liegt das Drohende dieser Formel? Es hat den Anschein, als ob

---

bar nach seinem Fehlverhalten gegen Namtar stattgefunden haben; mit Namtars Suche nach Nergal nähern sich A und S wieder im Erzählverlauf, wobei die Suche in S anders motiviert ist als in A.

25 vgl. auch A 29.45.

26 vgl. zum folgenden BOTTÉRO 1971-72, 1o1f.

für Mesopotamien ein Gleichgewicht zwischen Lebenden und Toten als Idealzustand gegolten hat. Wurde dabei eine Seite der anderen überlegen, so entstand eine gefährliche Situation, die es zu beheben galt. Als Beispiel kann wohl IG sum 287 - 289 gelten, wenn die Anunnaku von der Göttin verlangen, daß sie einen Ersatz für sich stellen muß, wenn sie die Unterwelt verlassen will[27]. Daraus ergibt sich folgendes für Nergal: Durch seine Flucht aus der Unterwelt war das Gleichgewicht zuungunsten der Unterwelt verschoben worden, sodaß Ereškigal in ihrem Reich im Nachteil bzw. in Gefahr war, ein Zustand, der nur behoben werden konnte, indem Nergal wieder zurückkam. Um dies zu bewirken, mußte Ereškigal die andere Seite (in diesem Fall die himmlischen Götter) mit dem Ungleichgewicht bedrohen; deshalb droht sie, die Toten lebendig zu machen. Anu bleibt keine andere Wahl, als Nergal an Ereškigal auszuliefern, damit die Weltordnung nicht aufs Tiefste erschüttert wird. Die Formel des Gleichgewichts der Lebenden und der Toten zeigt also die Macht der Unterwelt und erneut den untrennbaren Zusammenhang zwischen Unterwelt und Himmel an[28].

Obwohl die himmlischen Götter diese Macht berücksichtigen müssen, zielt die Täuschung Namtars auf seiner Suche nach Nergal darauf ab, diese Machtansprüche vielleicht doch abwehren zu können. Und so erfolgreich Nergals Verwandlung und Namtars Täuschung vorerst verlaufen, es kann nur ein vorläufiger Erfolg sein, der bestenfalls einen zeitweiligen Aufschub des endgültigen Abstiegs Nergals bewirkt. Ea kann zwar zweimal seine List anwenden, um Nergal vor der Unterwelt zu bewahren, dann muß er sich jedoch der Macht Ereškigals beugen[29]. Auch der Versuch, Namtar durch Essen und Trinken von seinem Auftrag, Nergal zu identifizieren, abzubringen, ist nicht von Erfolg gekrönt.

Trotz der weitgehenden Stilisierung von *Nergal und Ereškigal* als Liebesgeschichte, die auch recht deutlich in Ereškigals For-

---

27 vgl. AFANASIEVA 1981, 168f.

28 In Analogie dazu stehen auch die Menschen in einem untrennbaren Zusammenhang mit den Totengeistern, den toten Ahnen. Denn wie die Totengeister (GIDIM, *eṭimmu*) von den Totenopfern abhängen (*kispu*), genauso hängen die Menschen vom Wohlwollen der Verstorbenen ab, vgl. HEIDEL 1949, 165.

29 vgl. VON WEIHER 1971, 51 Anm. 1.

derung nach der Auslieferung Nergals hervortritt, bleibt gerade hier klar zu erkennen, daß die ganze Erzählung - wenn auch versteckt - eine wesentliche Aussage über die Unterwelt macht. Die Macht der Unterwelt ist unüberwindbar, daran ändern alle Vorsichtsmaßnahmen und Versuche, die im Mythos unternommen werden, nichts. Nergal ist in der Unterwelt gewesen und daher muß er auch unweigerlich wieder in sie zurückkehren.

f) Nergals endgültiger Abstieg in die Unterwelt (VI 1 - 51)

Der zweite Abstieg Nergals in S entspricht dem einen Gang in die Unterwelt in A, wobei die Erzählstruktur in beiden Fällen weitgehend gleich ist. Durch die Doppelung des Unterweltsgangs in S begegnen die einzelnen Schritte dieses Gangs hier zum zweiten Mal, allerdings in etwas gekürzter Form[3o]. Inhaltlich bestehen - bedingt durch die unterschiedliche Konzeption von A und S - aber doch wesentliche Unterschiede. Zunächst zur Version von Sultantepe:

Bevor Nergal sich endgültig in die Unterwelt aufmacht, bekommt er erneut Anweisungen, wie er sich gegenüber den Bräuchen/Gesetzen der Unterwelt zu verhalten hat (VI 6). Leider ist dabei der Beginn von Kol. VI so stark beschädigt, daß viele Fragen offen bleiben müssen: Wer spricht hier mit Nergal und gibt ihm Anweisungen? Nach GURNEY[31] unterweist Namtar Nergal über die Schritte, die er unternehmen muß, wenn er in die Unterwelt geht. BOTTÉRO[32] andrerseits denkt an Ea, der hier Nergal erneut Ratschläge erteilt, um ihn auf seinen Unterweltsgang vorzubereiten. Dieser Vorschlag scheint aufgrund der Struktur des Mythos nicht von der Hand zu weisen zu sein, da Ea schon beim ersten Gang in die Unterwelt mit seinen Anweisungen Nergal zur Seite gestanden ist. Auch in A 45ff rüstet Ea Nergal für seine Aufgabe aus[33].

3o Vorbereitungen und Abstieg in die Unterwelt erstrecken sich beim ersten Mal über ca. zwei Kolumnen, beim zweiten Mal über eine Kolumne.

31 GURNEY 196o, 1o6; vgl. auch 126:16, wo er 'Namtar' ergänzt.

32 BOTTÉRO 1971-72, 1o7.

33 vgl. auch Eas Funktionen in IG sowie in G XII 7off, wo er das Heraufsteigen von Enkidus Geist aus der Unterwelt ermög-

Ähnlich unsicher bleibt der Inhalt der Ratschläge, die Nergal gegeben werden. Nach VI 8 - 13 soll er sechs[34] verschiedene (?) Gegenstände mitnehmen, die ihm irgendwie von Nutzen sein werden. Dabei dürften diese Gegenstände den Zweck haben, die Pförtner zu befriedigen, wenn Nergal Eintritt in die Unterwelt verlangt. Da die List, sich erneut als Bote auszugeben, kaum mehr wirken könnte, würde ihm das gleiche Schicksal wie Ištar drohen, wenn er die Tore durchschreitet. Aber damit mit ihm nicht 'nach den alten Bräuchen der Unterwelt' verfahren wird, wodurch er aller lebensnotwendigen Dinge beraubt würde, kann er die mitgebrachten Gegenstände als Ersatz anbieten. Die einzelnen Pförtner nehmen auch sofort diese Gegenstände an sich und lassen sie sich nicht mehr wegnehmen (VI 21ff). Dadurch braucht Nergal nur das von sich hergeben, worauf er ohnedies vorbereitet war, sodaß er keinen Schaden erleidet. Darf man dahinter eine letzte List Eas in diesem Mythos vermuten?[35]

Nergals Eintritt bei Ereškigal ist wieder ganz von den Motiven der Liebesgeschichte beherrscht und läßt nichts von einer kriegerischen Auseinandersetzung erkennen. Lachend geht Nergal auf Ereškigal zu, ergreift sie und geht mit ihr ins Schlafgemach, womit Ereškigals Forderung nach seiner Auslieferung endgültig erfüllt ist. - Dieser neue Status des Unterweltsgotts Nergal wird als Abschluß von Anu bestätigt.

In der Amarna-Version beginnt Nergals Abstieg zur Unterwelt in Z 45, als Ea sich bereit erklärt, ihm 14 Dämonen mitzugeben, die seinen Unterweltsgang zu einem guten Ende führen werden. So ausgerüstet macht sich Nergal auf den Weg, um am Tor der Unterwelt Einlaß zu begehren. Der Pförtner meldet ihn nicht direkt bei Ereškigal, sondern bei Namtar, worin man einen Hinweis auf die höfischen Umgangsformen sehen kann. Namtar fungiert als Vermittler zwischen Ereškigal und den übrigen Bewohnern der Unterwelt. Als Namtar Nergal sieht, erkennt er ihn als jenen Gott, der sich vor ihm nicht erhoben hat und berichtet Nergals Ankunft erfreut bei Ereškigal. Die lange erfolglose Suche (vgl.

---

licht. Ist Hilfestellung in Zusammenhang mit Unterweltssituationen eine typische Domäne Eas?

34 Es wären 7 in Analogie zu den 7 Toren zu erwarten.

35 Anders interpretiert BOTTÉRO 1971-72, 1o7f diese Episode.

A 4o) ist damit zu Ende. Ereškigal befiehlt sogleich, daß Nergal vor sie geführt werde, damit sie ihn töte. Diese Absicht Ereškigals hatte bereits Namtars Gang in den Himmel motiviert, um Nergals Auslieferung zu bewirken (vgl. A 26f. 44f).

Um die Ausführung dieser Absicht zu umgehen, muß Nergal seinen Eintritt in die Unterwelt kriegerisch gestalten. Daher postiert er seine 14 Begleiter an den 14 Toren[36], offenbar ohne daß es von Namtar bemerkt oder verhindert werden kann. Kaum daß Nergal dadurch die einzelnen Tore gesichert hat, schneidet er die *ḫudummu*[37] durch, sodaß die Tore nicht mehr geschlossen werden können. Die Unterwelt ist nun trotz ihrer Mauern jedes Schutzes bar, wenn Nergal seinen Angriff beginnt. Er ruft noch eine 'Kriegserklärung' gegen Namtar und dessen Heer (A 75f), ehe er losstürmt[38]. Ohne dabei auf Namtar zu achten, richtet sich der Angriff direkt gegen Ereškigal. Wenn es Nergal gelingt, die Unterweltsherrscherin zu bezwingen, ist sein Leben gerettet. Der Angriff kann erfolgreich durchgeführt werden, und Ereškigal kann ihr Leben nur dadurch retten, daß sie Nergal die Ehe und die Herrschaft über die Unterwelt anbietet. Durch dieses Angebot wird Nergal legitimer Herrscher über die Unterwelt und nicht bloß Usurpator[39]. Als äußeres Zeichen dieser legitimen Herrschermacht erhält er die 'Tafeln der Weisheit' (A 83f), die vielleicht die Namen der Toten enthalten[4o]. Nergal akzeptiert Ereškigals Angebot, läßt sie am Leben und küßt sie. Damit findet der kämpferische Sturm Nergals gegen die Unterwelt ein versöhnliches Ende. Alles soll so sein, wie es von Ereškigal seit Monaten gewünscht worden ist (A 87f), wobei nochmals an die Doppeldeutigkeit von *mūtu/mutu* erinnert wird.

---

36 zum Verhältnis zu den 7 Toren in S bzw. in IG vgl. die Beschreibung der Unterwelt in Abschnitt III. 6).

37 siehe dazu die Anmerkung zur Übersetzung von A 74.

38 vgl. dazu die Anmerkung zur Übersetzung von A 75f.

39 vgl. OPPENHEIM 195o, 154; in S drückt Anus Schlußbotschaft die Legitimität Nergals als Unterweltsherrscher aus.

4o vgl. G VII iv 51f; auch Nungal hat als Unterweltsgöttin die Ṭafeln des Lebens in ihrer Hand, A.W.SJÖBERG, AfO 23 (1973) 32f:77
im-nam-ti-la šu-gá mu-un-gál lú-zi bí-in-gub-bé-en
I hold the tablet of life in my hand and I have written (the name of) the just man upon it.

Im versöhnlichen Schlußton trifft somit A wieder mit S zusammen. Das Ziel von beiden Abstiegen Nergals in die Unterwelt ist dasselbe, da Nergal *mutu* (A 82) bzw. *ḫāmiru* (vgl. S V 6) von Ereškigal wird. Doch ist die Erreichung dieses Ziels in beiden Versionen sehr unterschiedlich geschildert worden, wobei S durch die Stilisierung als Liebesgeschichte viel stärker auf dieses Ziel zustrebt als die Amarna-Version mit ihren kriegerischen Aspekten.

5) Unterweltsgang im Alten Orient

Nergals Abstieg in die Unterwelt, seine Rückkehr daraus und schließlich seine Erringung der Herrschaft über das Totenreich werfen eine Frage auf: Läßt sich für diesen Mythos eine Struktur aufzeigen, die auch in anderen Mythen vorkommt? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, sich einige inhaltlich verwandte Texte anzusehen, die ebenfalls den Abstieg einer Gottheit zur Unterwelt erzählen. Texte, die eine Antwort auf diese Frage ermöglichen, sind *Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt*, der Abschnitt aus dem ugaritischen *Ba^cal-Mythos*, in dem Ba^cals Abstieg in die Unterwelt erzählt wird und Enkidus Gang in die Unterwelt, der auf der 12. Tafel des *Gilgameš-Epos* überliefert ist. Ohne im Rahmen dieser Arbeit eine alle Details berücksichtigende Analyse der Texte bieten zu können, sollen hier nur solche Beobachtungen angestellt werden, welche die Texte als Unterweltsgang betreffen. Daher werden auch z.B. die Inanna - Dumuzi - Problematik und die Frage nach der Funktion des ganzen *Ba^cal-Mythos* weitgehend unberücksichtigt bleiben.

a) Der Mythos *Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt*

Der Mythos ist sowohl in sumerischer als auch in akkadischer Sprache überliefert. Der sumerische Teil, dessen Rekonstruktion wohl untrennbar mit den Namen S.N.KRAMER und A.FALKENSTEIN zu verbinden ist, liegt jetzt in einer Neubearbeitung durch W. SLADEK vor. Der jetzt vorliegende Text umfaßt ca. 41o Zeilen[1], der hauptsächlich aus Textfragmenten aus Nippur und Ur rekonstruiert werden konnte[2]. Die Abschriften dieser Exemplare stammen aus dem 19. und 18. Jahrhundert, doch könnte die Komposition ins 21. Jahrhundert zurückgehen[3]. Eine interessante Überlegung

---

1 SLADEK 1974, 16 gegenüber FALKENSTEIN 1968, 1oo, der als Länge des Textes ca. 5oo Zeilen vermutet hat.

2 vgl. dazu die Liste der bisher bekannten 29 Textzeugen, die SLADEK 1974, 1oo-1o2 mit Angabe der Museumsnummer, Publikation und den entsprechenden Zeilen seines rekonstruierten Textes anführt. - Für ein weiteres Fragment, das zur Tafel aus Ur gehört, siehe jetzt KRAMER 198o, 299 - 31o.

3 FALKENSTEIN 1968, 1oo.

stellt BUCCELLATI[4] an: Aufgrund der Orte, die von Inanna vor ihrem Gang in die Unterwelt besucht werden, vermutet er, daß der Text in einer Zeit entstanden ist, als Isin - das unter den von Inanna besuchten Orten nicht erwähnt wird - bereits die politische Bedeutung zu verlieren begann und bereits der Einfluß von Larsa in Sumer spürbar war.

Formal entspricht der Mythos dem Typ der sumerischen Dichtung, in der als Stilmittel zahlreiche litaneiartige Wiederholungen Verwendung finden. Diese Wiederholungen können einerseits ein Auswendiglernen des Textes und die Rezitation erleichtern, gleichzeitig rücken sie den Text aber auch in die Nähe der Kultlyrik. FALKENSTEIN hebt noch folgendes hervor[5]: "Besonders charakteristisch ist, daß das eigentliche Geschehen, wie etwa Inannas Handlungen am äußersten Tor der Unterwelt oder ihr zunächst erfolgreicher Angriff auf Ereškigal meist nur in knappen Versen dargestellt wird (wohingegen die akkadische Version gerade diese Abschnitte breit ausgestaltet)". Die Dialogszenen sind dafür besonders breit ausgeführt.

Der inhaltliche Aufbau zerfällt in drei relativ selbständige Teile[6]:

a) Inannas erfolgloser Abstieg in die Unterwelt[7], Z 1 - 358; dieser Teil wird im folgenden im Mittelpunkt der Überlegungen stehen.
b) Dumuzis erfolglose Flucht vor den Unterweltsdämonen, Z 359 - 38o.
c) Geštinannas Gang in die Unterwelt, um als Substitut für ihren Bruder einzutreten, Z 381 (?) - 4o9; dieser Teil ist von der ganzen Dichtung am schlechtesten erhalten.

Die beiden Teile b) und c) sind auch als selbständige Mythen überliefert, sodaß sich zeigt, daß *Inannas Gang in die Unterwelt* nur eine literarische Gestaltung innerhalb des Themenkreises Inanna - Dumuzi darstellt. Innerhalb dieses Zyklus stößt

---

4 BUCCELLATI 1982, 53 - 55.
5 FALKENSTEIN 1965, 2478.
6 vgl. WILCKE 1973, 6o.
7 Die Zeilenzählung folgt, wenn nicht anders angegeben, der Übersetzung von SLADEK 1974, 153ff; ältere Übersetzungen weichen in ihrer Zeilenanzahl etwas davon ab.

man auch auf Mythen, die Inanna - im Gegensatz zum Unterweltsgang - von der Schuld am Tod Dumuzis freisprechen[8]. Ebenso ist in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis von Inanna, Dumuzi und Heiliger Hochzeit hinzuweisen[9].

Die akkadische Version des Mythos liegt am besten erhalten in einer Tafel aus der Assurbanipalbibliothek aus Ninive vor, dazu sind eine Rezension aus Assur und der Anfang (allerdings in abweichender Form) einer mittelassyrischen Rezension bekannt[1o]. Die Rezensionen aus Ninive und Assur stimmen im wesentlichen überein, wobei jedoch aufgrund der Assyriasmen beider Texte anzunehmen ist, daß sie aus Assyrien stammen und die Ninive-Rezension wohl vom Text aus Assur oder dessen Vorlage abhängig ist. W.VON SODEN[11] konnte diese Übereinstimmung auch für den sehr fragmentarischen Schlußteil der Dichtung wahrscheinlich machen, für den BORGER[12] noch ein Auseinanderfallen beider Rezensionen annahm. Die Ninive-Rezension, die dieser Arbeit als Haupttext zugrundegelegt ist, umfaßt 138 Zeilen, ist also wesentlich kürzer als die sumerische Dichtung. In sprachlicher Hinsicht kann sie als Musterbeispiel akkadischer Dichtung gelten, wobei sie jedoch um äußerste Knappheit bemüht ist. "Es sieht so aus, als ob aus einem längeren Text jeweils einige Versgruppen ausgewählt seien, die den Kundigen wie Stichwörter leiteten"[13]. Trotz dieser Kürze läßt sich doch erkennen, daß auch das Ende der akkadischen Version mit der sumerischen Version übereinstimmt, allerdings setzt die akkadische Version sehr viel voraus, was nur noch durch die Kenntnis des sumerischen Textes verständlich wird. - Die literarischen Berührungspunkte des akkadischen Textes zu *Nergal und Ereškigal* bzw. zum *Gilgameš-Epos* wurden bereits innerhalb des Kapitels über die literarische Entwicklung von *Nergal und Ereškigal* diskutiert.

---

8 z.B. *Inanna und Bilulu*, vgl. JACOBSEN, JNES 12 (1953) 16o - 187 oder *Dumuzis Tod*, vgl. ALSTER 1972.
9 vgl. dazu VAN DIJK 1971, 484 - 487.
1o vgl. die Literaturhinweise bei BORGER 1963, 86; zu ergänzen sind VON SODEN 1967 und EBELING 1949.
11 VON SODEN 1967, 193.
12 BORGER 1963, 93.
13 FALKENSTEIN 1968, 99. - OPPENHEIM 195o, 141f vermutet in den letzten Zeilen drei Einzelstrophen mit Zitaten aus Hymnen oder epischen Texten verwandten Inhalts.

Im Gesamtaufbau entsprechen der sumerische und akkadische Text einander in wesentlichen Zügen. Die Tabelle am Ende des Kapitels, in der die verschiedenen Mythen vom Abstieg einer Gottheit nebeneinandergestellt sind, macht die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Versionen deutlich. Da aber durch die unterschiedliche Länge eine wörtliche Übersetzung aus dem Sumerischen ins Akkadische ausgeschlossen ist, überraschen gewisse Unterschiede kaum.

Die akkadische Version beginnt viel zielstrebiger, indem alle Vorbereitungen übergangen werden, die Inanna trifft, um für den Fall des Fehlschlagens ihres Unterweltsgangs ihre Rückkehr sicherzustellen. Allerdings bietet die akkadische Version zu Beginn eine Schilderung der Unterwelt, die fast als locus classicus der mesopotamischen Unterweltsvorstellung gelten kann. - Während der sumerische Text sowohl die Anweisungen Enkis als auch deren Ausführung berichtet, verzichtet der akkadische Text auf die Erzählung über die Durchführung der Überlistung Ereškigals durch Aṣušunamir; der Text bleibt für den Hörer dennoch leicht verständlich. - Auf den wesentlich kürzeren Schluß im Akkadischen wurde bereits hingewiesen[14]. Die Forderung nach einem Substitut und die Entdeckung des festlich gekleideten Dumuzi/Tammuz läßt sich noch ohne Schwierigkeiten hinter den Z 126 - 13o der Version aus Ninive erkennen. Allerdings fehlt von dem Gebet Dumuzis an Utu und von seiner zeitweiligen Flucht zu Geštinanna im akkadischen Text jede Spur. Erst in Z 131-135 scheint sich der akkadische Text wieder an die sumerische Version zu nähern, wenn Belili um ihren Bruder in Klage ausbricht, was eventuell dem sumerischen Teil entspricht, wo die Galla-Dämonen Dumuzi bei Geštinanna finden und ihn in die Unterwelt schleppen. Unklar bleiben derzeit die letzten drei Zeilen der Ninive-Rezension: Darf man hier einen Anklang an einen wechselweisen Aufenthalt von Dumuzi bzw. seiner Schwester Geštinanna in der Unterwelt sehen?

---

14 vgl. BOTTÉRO 1971-72, 85; - für eine mögliche Beziehung der Z 127 - 13o. 136 - 138 zum *taklimtu*-Ritual, in dem eine Statue Dumuzis vor seinem rituellen Gang in die Unterwelt gebadet und gesalbt wurde, vgl. SLADEK 1974, 46.48.

Neben diesen Kürzungen sind noch die Ergänzungen der akkadischen Version anzuführen. Die Folge von Ištars Verschwinden für die Sexualität auf der Erde spielt nur in der akkadischen Version eine Rolle, während dieser Aspekt im sumerischen Text gar keine Berücksichtigung findet. Ebenso ist für die Verfluchung Aṣušunamirs durch Ereškigal in der sumerischen Vorlage kein Hinweis zu entdecken, daß dort galaturra und kurgarra ein ähnlicher Fluch getroffen hätte. Da dieser Fluch stark an die Verfluchung der Dirne durch Enkidu in G VII iii 6 - 22 erinnert, ist nicht ausgeschlossen, daß hier vielleicht eine Beeinflussung durch das *Gilgameš-Epos* vorliegt[15].

Trotz dieser Unterschiede kann man somit festhalten, daß die beiden Versionen, obwohl sie mehrere Jahrhunderte voneinander getrennt sind, denselben Mythos erzählen, wobei der Handlungsablauf in den wesentlichen Zügen gleich bleibt. Die inhaltlichen Erwägungen müssen daher nicht gesondert auf die beiden Versionen eingehen.

Auf die Frage, warum Inanna in die Unterwelt gegangen ist, erhält man aus dem Text keine direkte Auskunft. Ihre Antwort auf die Frage des Türhüters, weshalb sie in die Unterwelt gekommen sei, gibt nämlich kaum den wahren Grund an[16], IG sum 85 - 89:

> Inanna the pure answered him:
> "Gugalanna, the husband of my elder sister Ereškigal
> the pure, has died -
> to see his funeral rites
> and to take part in his lavish wake - that is why (I have come)"

Als wirklicher Grund für ihren Gang in die Unterwelt muß wohl gelten, daß sie sich in den Kopf[17] gesetzt hat, die Herrschaft über die Unterwelt an sich zu reißen. Darauf deutet einiges in den beiden Versionen. Nach dem sumerischen Text schmückt sich Inanna mit den sieben me (Z 14 - 25), wobei als erstes die Krone

---

15 vgl. TIGAY 1982, 172.
16 vgl. zu Inannas Unehrlichkeit auch den Mythos *Inanna und Enki*, in dem unter den me, die Inanna von Enki erhält, auch die 'Lügenhaftigkeit' erwähnt wird, I iv 5; II v 6o.
17 vgl. sum 1-3; akk 3: *iš-kun-ma mārat* d*Sin ú-zu-un-*[*šá*].

als Herrschaftssymbol erwähnt wird (Z 17). Gleichsam mit ihrer ganzen Machtfülle ausgestattet, will die Göttin die Herrschaft über das Reich ihrer Schwester antreten. Der Herrschaftsanspruch, den Inanna unerlaubterweise erhoben hat, ist auch aus den Worten Enlils und Nannas herauszuhören, wenn beide es ablehnen, der Göttin zu Hilfe zu kommen, Z 19o - 195, (vgl. 2o4 - 2o9):

> In his rage [Father] Enlil answered Ninšubur:
> "[My daughter] craved the great heaven and she craved the great below as well
> [Inanna] craved the great heaven and she craved the great below as well
> The me's of the netherworld are me's which are not to be coveted, for whoever gets [them] must remain [in the netherworld]
> Who, having gotten to that place, could then (realistically) want [to come up again]?"
> Thus Father Enlil did not help her in this matter, so she went [to] Ur.

Deutlich wird der Herrschaftsanspruch auch in Z 165f, die FALKENSTEIN erstmals in BiOr 22 (1965) 28o ergänzt hat[18]: "Sie (d.i. Inanna) riss ihre Schwester von ihrem Thron herab, sie (selbst) nahm Platz auf deren Thron." - Eine andere Interpretation des schlecht erhaltenen Textes bietet SLADEK für Z 165: "Then her sister (Ereškigal) rose from her throne", was er als Ausdruck von Ereškigals Ärger über Inannas Eindringen in die Unterwelt versteht. In ähnlicher Weise erhebt sich auch Anu von seinem Thron, als er erfährt, daß Adapa die Flügel des Südwindes zerbrochen hat[19]. Der sumerischen Version entspricht im Text aus Ninive Z 65, wo ebenfalls vom Sitzen Ištars über Ereškigal berichtet wird. Allerdings ist auch der akkadische Text mit Schwierigkeiten belastet, da *ūšbi* nicht die korrekte Form für das Präteritum von *wašābu* bietet, die *ūšib* lauten müßte.

---

18 als Z 162 - 162a.
19 EA 356:13; vgl. SLADEK 1974, 2o2; - zum Verlassen des Throns als Zeichen der Trauer und heftiger Gemütsbewegung vgl. KTU 1.5 VI 12ff; Jes 47,1; Jona 3,6.

Doch wird man aufgrund der Nähe zum sumerischen Text an einen Schreibfehler denken dürfen[2o].

Wahrscheinlich ist auch die erschreckte Reaktion Ereškigals, als ihr die Ankunft Ištars gemeldet wird, in diesen Zusammenhang zu stellen. Die Reaktion wird in der akkadischen Version stärker ausgedrückt, wo Ereškigal eine Umkehrung der Weltordnung befürchtet, die ihr Weinen um Helden, Mädchen und Kleinkinder einschließen müßte (Z 34 - 36). - Somit dürften diese Hinweise im Text genügen, um deutlich zu machen, daß Inanna/Ištar aus ihrem Streben nach Herrschaft in die Unterwelt aufgebrochen ist.

Die Größe der Macht der Unterwelt ist auch hier nicht unberücksichtigt geblieben, wodurch die Vorbereitungen Inannas verständlich werden. Diese Vorbereitungen haben den Zweck, ihre Rückkehr für den Fall sicherzustellen, daß sie Ereškigal unterliegen sollte. Konkret gibt sie recht umfangreiche Anweisungen an ihre Botin Ninšubur[21], die bei Enlil, Nanna und Enki um Hilfe und Rettung für Inanna eintreten soll[22]. Inanna weiß dabei, daß Enki, der das Lebenskraut und das Wasser des Lebens kennt, sie bestimmt aus der Macht der Unterwelt retten wird (Z 67). Als Inanna schließlich nicht zurückkommt, begibt sich Ninšubur - getreu ihrem Auftrag - mit ihrer Bitte zu den drei Göttern, wo sie bei Enki auch Gehör findet (Z 183 - 221). - In der akkadischen Version fehlt ein paralleler Abschnitt zu den Anweisungen Inannas, allerdings ist es auch dort ein Götterbote, der sich vorerst für ihre Rettung einsetzt. Papsukkal beginnt mit Trauerriten, indem er sich in ein Trauergewand kleidet und sein Haar nicht mehr pflegt (Z 81f), genauso wie Ninšubur nach drei Tagen ihre Klage um Inanna anhebt (Z 173 - 182). Nach den Riten wen-

---

2o so CAD E 85: "Ištar gave the matter no thought but sat down? above her (i.e. in the place of honor due to Ereškigal)" und OPPENHEIM 195o, 141 + Anm. 2; anders AHw 1256; BAL 116; SLADEK 1974, Anm. 1, die *ūšbi* vom Verbum *šube''u* 'sich stürzen auf' ableiten.

21 Ninšubur ist als sukkal weiblich, wenn sie als Begleiterin/Wesirin Inannas auftritt, männlich, wenn im Zusammenhang mit Anu, SLADEK 1974, 187; vgl. auch EDZARD 1965, 113f.

22 sum 29 - 67; vgl. G XII 54ff, wo Gilgameš vor Enlil, Sin und Ea bittet.

det sich Papsukkal[23] an Sin und Ea, welcher schließlich Maßnahmen zur Rettung Ištars unternimmt. Papsukkal, der hier als Wesir der großen Götter[24] bezeichnet wird, hat m.E. auch in der akkadischen Version nicht von sich aus mit der Klage begonnen, sondern er dürfte - als Absicherung[25] sozusagen - von Ištar für den Fall ihrer Nicht-Rückkehr dazu beauftragt worden sein, zumal auch Papsukkal als Bote Ištars gelten konnte[26].

Daß die Absicherung der Göttin notwendig war, zeigt der weitere Verlauf des Mythos. Kaum nachdem Inanna/Ištar das Reich Ereškigals betreten hat, unterliegt sie der Macht der Unterwelt. Nachdem ihr an den Toren der Unterwelt die 7 me (Z 129 - 163) bzw. die 7 Gegenstände (akk Z 42 - 62) weggenommen worden sind, steht die Göttin nackt vor Ereškigal. Nedu, der Pförtner der Unterwelt, bezeichnet das als 'Brauch der Unterwelt'. "Crouched and stripped bare, man comes to me"[27]. Die Nacktheit Inannas dürfte wohl der Sitte entsprechen, daß die Verstorbenen nackt und in gebeugter Lage begraben wurden. Damit sagt diese Zeile des Mythos nichts anderes aus, als daß Inanna selbst eine 'Tote' geworden ist, da sie ihre Macht, die sich in ihrem Schmuck repräsentierte, verloren hat. Auch wenn sie sich noch auf Ereškigal stürzen kann und diese vom Thron reißt, unterliegt sie doch der Gegenwehr der Unterweltsherrscherin. Nach der akkadischen Version befiehlt Ereškigal ihrem Wesir Namtar, die 6o Krankheiten auf Ištar loszulassen (Z 68 - 75), nach der sumerischen Version richten die sieben Anunnaki den Todesblick auf

---

23 so in der Rezension aus Assur, Rs 3; auch Nin 83 hat als Subjekt des Satzes Papsukkal. Ich lese diese Zeile mit SLADEK 1974, 246: *il-lik an-ḫiš*: "er (d.i. Papsukkal) ging betrübt" anstelle von *il-lik* DINGIR UTU; damit ist die Schwierigkeit vermieden, daß überraschend Šamaš auftritt.

24 Den Unterschied zwischen Wesir der großen Götter und Wesir der Inanna sollte man wohl nicht überbetonen, - gegen BOTTÉRO 1971-72, 87.

25 anders SLADEK 1974, 5o, der das Eingreifen Papsukkals auf die kosmologischen Konsequenzen von Ištars Abstieg in die Unterwelt, d.i. auf das Aufhören der Sexualität, zurückführt. Solche Konsequenzen, die den ganzen Kosmos betreffen, fehlen in der sumerischen Version.

26 EDZARD 1965, 117.

27 Z 161 nach JACOBSEN 1976, 57; anders SLADEK 1974 als Z 164; auch Ereškigal scheint nackt zu sein, Z 232. 259; vgl. G XII 3of. 48f.

die Göttin (Z 167 - 172). Die Folgen sind dabei in beiden Fällen dieselben: Die durch ihre Nacktheit ohnehin schon 'tote' Inanna/Ištar wird endgültig zu einer Leiche, sie ist aussichtslos der Unterwelt verfallen. Der Unterweltsgang, der in der Eroberung der Herrschaft über die Unterwelt hätte enden sollen, war mißglückt.

Der Unterweltsgang Ištars, der Göttin der Sexualität, bewirkt ein Aufhören aller Sexualität, wie die akkadische Version deutlich macht.(Z 76 - 8o, vgl. 86 - 9o). Die sumerische Version hat im Haupttext aus Nippur keinen Hinweis auf die Folgen von Inannas Abwesenheit, da Ninšubur nach drei Tagen ihren Bittgang zu Enlil, Nanna und Enki beginnt. Eventuell deuten aber die Exemplare aus Ur, die mit 7 Jahren, 7 Monaten und 7 Tagen bzw. mit 7 Monaten einen längeren Aufenthalt der Göttin in der Unterwelt voraussetzen, irgendwelche sichtbaren Folgen an, die erst nach einem größeren Zeitraum erkennbar wurden[28]. - Ninšuburs bzw. Papsukkals Bitte findet bei Enki/Ea Gehör, der in der sumerischen Version zwei, im akkadischen Text ein Wesen erschafft, die imstande sind, die Göttin aus der Unterwelt zu retten. Daß Enki/Ea hier helfend eingreift, entspricht seiner Rolle auch in anderen Mythen und Epen[29]. Der Auftrag, den Enki/Ea nun erteilt, variiert in den beiden Versionen. Die sumerische Version nennt das Lebenskraut und das Wasser des Lebens, die sich im Himmel befinden und womit galaturra und kurgarra ausgestattet werden (Z 224f). Damit sollen sie die dem Totenreich verfallene Inanna wieder beleben, um ihre Rückkehr zu ermöglichen. Die Anweisungen Enkis zielen daher hauptsächlich darauf, Ereškigal, die von Geburtswehen geplagt wird[3o], zu trösten und freundlich zu stimmen (Z 23o - 244), damit sie unter eidlicher Zusicherung den Leichnam Inannas herausgibt. Der Plan Enkis funktioniert, sodaß galaturra und kurgarra imstande sind, Inanna wieder zu beleben. - In der akkadischen Version wird der Buhlknabe Aṣušunamir von Ea in die Unterwelt geschickt, wo er versuchen soll, das Lebenswasser zu erlangen, das in der Unterwelt gelagert ist.

---

28 vgl. FALKENSTEIN, BiOr 22 (1965) 281.
29 vgl. GALTER 1983, 158 - 16o. 169 - 175.
3o Eventuell ist hier auf die Geburt des Ninazu angespielt, vgl. SLADEK 1974, 2o9.

Dabei bedient sich Ea eines Tricks, um Ereškigal zur Herausgabe des Lebenswassers zu veranlassen, was praktisch mit der Wiederbelebung Ištars identisch ist. Aṣušunamir soll Ereškigal in ihrem Zorn beruhigen und sie freundlich stimmen, damit sie ihm einen Eid bei den großen Göttern schwört und ihn gastfreundlich behandelt. Diese Gastfreundschaft soll Aṣušunamir schließlich ausnützen, um den Schlauch mit Lebenswasser von ihr zu verlangen[31]. Eas Plan gelingt auch in der akkadischen Version, sodaß Ištar auf Befehl Ereškigals von Namtar mit Lebenswasser besprengt wird und die Unterwelt wieder verlassen kann (Z 115-125).

Hier beginnen nun die Schwierigkeiten im Verständnis des akkadischen Textes, da die ohnehin schon gekürzte Textfassung noch gestraffter wird. Daher soll nun hauptsächlich nur mehr der sumerische Text berücksichtigt werden. Als Inanna die Unterwelt verlassen will, wird sie von den Anunnaki festgehalten, Z 285 - 289:

> However, as she was going up
> The Anunnaki seized her (saying):
> "Who has ever risen from the Netherworld? Who has ever risen from the netherworld alive?
> If Inanna wants to rise from the netherworld
> Let her furnish a substitute for herself"

Diese Zeilen machen wohl ein Gesetz der Unterwelt deutlich, nämlich daß niemand, der jemals in ihr war, aus ihr wieder weggehen kann, ohne eine Ersatzperson zu stellen. Wenn es also Inanna nicht gelingt, einen Ersatz zu bieten, muß sie wieder zurück in die Unterwelt. Am deutlichsten drückt das wohl ein mit IG verwandter Text aus Ur aus, die Dichtung *Dumuzi und Geštinanna*[32]: Die Dämonen sind ihrer Suche nach einer Ersatzperson offensicht-

---

31 Z 93 - 99, KILMER 1971, 3o1 - 3o4; SLADEK 1974, 41 versteht den Wasserschlauch (*ḫalziqqu*) als Leichnam der Ištar, den Aṣušunamir von Ereškigal verlangen soll. Bei dieser Interpretation nähert sich die akkadische Version stärker an den sumerischen Text; zur Beschreibung eines Toten als Wasserschlauch vgl. den Mythos *Inanna und Bilulu*, JACOBSEN, JNES 12 (1953) 176:11o. 121; vgl. auch noch KILMER 1971, 3oo Anm. 6.

32 UET 6/1, 11; vgl. SLADEK 1974, 225 - 239, Übersetzung 231 - 236 und FALKENSTEIN 1968, 1o4f.

lich überdrüssig geworden und kommen nach Uruk, um Inanna aufzufordern, mit ihnen in die Unterwelt hinabzusteigen. Da liefert Inanna in ihrer Angst Dumuzi an die Unterwelt aus, um selbst am Leben zu bleiben. Die Hauptrezension motiviert die Auslieferung Dumuzis etwas anders: Als Inanna mit den Dämonen aus der Unterwelt zurückkommt, wollen diese die erstbeste Person, die sie antreffen, als Ersatz mit sich in die Unterwelt schleppen. Jedoch interveniert Inanna zugunsten ihrer treuen Botin Ninšubur (Z 311 - 328) und zugunsten von Šara und Lulal, die beide ihre Trauer wegen der verschwundenen Göttin bezeugen (Z 335 - 338; 345 - 347). Als jedoch Dumuzi in Kullab festlich gekleidet auf seinem Thron sitzt, ohne ein Zeichen von Trauer, liefert ihn die erzürnte Göttin an die Unterwelt aus (Z 357f), womit sie selbst endgültig aus der Macht der Unterwelt befreit wird. - Die Forderung nach einem Substitut und das Fehlen der Trauer bei Tammuz dürfte in der akkadischen Version in Z 126 - 13o ausgesprochen sein; allerdings gewinnt man den Eindruck, als ob Tammuz von Namtar im Auftrag Ereškigals verblendet worden sei, damit er nicht trauere und so durch Ištars Zorn der Unterwelt überliefert werde. - Mit dieser endgültigen Rettung Inannas/Ištars aus der Unterwelt endet der erste Teil der Erzählung.

Das weitere Schicksal Dumuzis braucht für den Zusammenhang hier nur noch in großen Zügen gestreift zu werden. Dumuzi fleht zum Sonnengott Utu (Z 37o - 375), er möge ihn doch in eine Schlange verwandeln, damit er den Dämonen entfliehen kann. Obwohl der Text hier etwas lückenhaft wird, läßt sich doch annehmen, daß Utu dieser Bitte nachkommt (Z 376 - 38o); ausführlich begegnen diese Bitte, ihre Erfüllung und Dumuzis Flucht in *Dumuzi und Geštinanna* (Z 24 - 27) und in *Dumuzis Tod* (Z 164ff.191ff.226ff), wo die Flucht allerdings nur vorübergehend Erfolg hat, da die Dämonen letztlich Dumuzi entdecken und ihn in die Unterwelt schleppen bzw. töten. - Vielleicht beziehen sich die Z 131-135 aus der ninivitischen Rezension, in denen Belili um ihren Bruder klagt, auf diesen Passus der sumerischen Version.

Der Schluß des Mythos bringt eine recht unerwartete Lösung. Offensichtlich wechseln sich Dumuzi und seine Schwester in ihrem

Aufenthalt in der Unterwelt ab, sodaß man annehmen darf, Geštinanna sei ihrem Bruder in die Unterwelt gefolgt, um ihn als Substitut abzulösen. Die letzten drei Zeilen des Mythos bringen wahrscheinlich eine Rede Ereškigals, die diesen Wechsel bestätigt, Z 4o7 - 4o9:

> "You (Dumuzi will spend) one half of the year and your
> sister (will spend) one half of
> the year (in the netherworld)
> [On the day that you] designate, on that day you [will arise]
> On the day that your sister designates, on that day she
> [will arise]"

Diese zeitweilige Rückkehr Dumuzis/Tammuz' auf die Erde klingt wohl auch in den Z 136 - 138 der akkadischen Version an.

Nach dieser Beschreibung der einzelnen Abschnitte des Mythos soll noch nach einer möglichen Gesamtaussage gefragt werden. Von älteren Interpretationsversuchen, die aufgrund ihrer damaligen Textkenntnis sehr verzerrte Ergebnisse erzielen mußten, sei nur auf OPPENHEIMs Deutung hingewiesen[33]. Er sieht in den Galla-Dämonen, die Inanna bei ihrer Rückkehr begleiten (vgl. Z 295 - 3o5) Unterweltsbewohner, die Inanna in ihren Tempel in Uruk zu Kultfeiern mitnimmt, um sie aus ihrem tristen Dasein im Jenseits zu befreien. Der Mythos würde demnach Toten und Lebenden Hoffnung auf eine bessere Existenz im Jenseits vermitteln. - Diese Interpretation OPPENHEIMs zeigt sehr gut die Vorläufigkeit, die der Deutung von altorientalischen Texten immer wieder anhaftet. Denn ergänzende Textfunde können schlagartig eine Interpretation völlig unmöglich werden lassen, wie es hier der Fall war.

JACOBSEN[34] versucht für diesen Mythos konsequent eine naturallegorische Interpretation zu verfolgen. Er sieht darin ursprünglich drei getrennte Mythen, die erst nachträglich miteinander verbunden wurden. Denn Inannas Wiederbelebung begründet den Tod Dumuzis und dessen Wiederbelebung hängt ihrerseits vom Tod der Geštinanna ab. Im einzelnen symbolisieren alle drei Gottheiten

---

33 vgl. OPPENHEIM 195o, 144 - 147.
34 vgl. JACOBSEN 1976, 62f.

des Mythos Naturerscheinungen. Dumuzi, der in einer Brauerei gefunden wird, symbolisiert das Bier. Sein Tod findet statt, wenn Getreide geerntet und zu Bier gebraut wird. Die Aufbewahrung des Getränks in unterirdischen Lagern würde dem Aufenthalt Dumuzis in der Unterwelt entsprechen. Ähnlich symbolisiert Geštinanna die Weinrebe und den Wein, wodurch auch ihre Rolle als 'Schwester' Dumuzis Erklärung findet. Genauso wie das Bier findet auch der Wein seinen Weg in die unterirdischen Lagerräume, weshalb auch Geštinanna in die Unterwelt muß, allerdings nicht gleichzeitig mit Dumuzi, denn die Weinlese findet im Herbst, die zum Brauen des Bieres notwendige Getreideernte im Frühling statt. Daher kann der Mythos auch vom wechselweisen Aufenthalt der beiden Geschwister sprechen. Inannas Tod schließlich symbolisiert das Leerwerden der Lagerräume; wenn ihr Leichnam an einem Haken in der Unterwelt aufgehängt wird (Z 172), erinnert das an die letzten Fleischreste, die in den leeren Lagern noch an der Wand hängen. Ihre Wiederbelebung deutet auf das Wiederanfüllen der Lager hin, wenn durch den neu einsetzenden Regen die Fruchtbarkeit zurückkehrt. - Soweit JACOBSENs Interpretation; es bleibt aber die Frage, ob eine so konsequente naturallegorische Deutung zum besseren Verständnis des Mythos beitragen kann.

Eine gewisse Schwierigkeit für eine Gesamtinterpretation bildet die Vielschichtigkeit des Mythos. So kann man in der Erschaffung von kurgarra und galaturra bzw. von Aṣušunamir wohl eine aitiologische Erklärung für ihre Funktion im Zusammenhang mit dem Ištarkult sehen, gleichzeitig dürfte die Verfluchung Aṣušunamirs durch Ereškigal auch die Funktion haben, den eigenartigen sozialen Status dieser Gestalten, die - wohl auch in Mesopotamien - von der gesellschaftlichen 'Norm' abwichen, zu erklären[35]. - Ebenso werden gewisse politische Anknüpfungspunkte festgestellt. WILCKE sieht darin eine starke antiakkadische Tendenz, die in negativer Weise das Scheitern der machtgierigen Göttin von Akkad aus sumerischer Sicht schildert[36]. - Aufgrund

35 vgl. OPPENHEIM 195o, 136 und BURKERT 1982, 67f; ob man in ihnen mit BURKERT 1982, 67 überhaupt den 'Helden' der Erzählung sehen darf, scheint mir unwahrscheinlich.
36 vgl. WILCKE 1973, 59f.

der Tatsache, daß zwei Göttinnen um die Herrschaft in der Unterwelt kämpfen und schließlich ein Gott als Substitut gegeben wurde, ist vielleicht auch eine Besserstellung der Frau gegenüber dem Mann in der Sozialstruktur ausgedrückt[37]. - Eine kultische Interpretation im Zusammenhang mit einer regelmäßigen Götterreise nach Kutha schlägt BUCCELLATI vor[38]. Eventuell ist hierin eine jährliche rituelle Erneuerung einer Statue der Göttin beschrieben, wozu die Statue jeweils nach Kutha (= Unterwelt) mußte. Zerstörung und Reparatur/Erneuerung der Statue würden dabei den vorübergehenden Tod und die Wiederbelebung der Göttin symbolisieren. Der Ursprung dieses Zeremoniells könnte dabei in einer tatsächlichen (absichtlichen oder versehentlichen) Beschädigung einer Statue zu suchen sein, deren Wiederherstellung nicht bloß die Aufgabe von Handwerkern war.

Die hier zusammengestellten Einzelbeobachtungen zum Verständnis des Mythos dürften wohl nicht alle Fragen beantworten. Vielleicht bietet sich noch eine andere Interpretationsmöglichkeit, wenn man versucht, den Mythos als Hilfe zur Seinsbewältigung zu verstehen. Warum muß Dumuzi ungerechterweise sterben? Um die Frage zu beantworten, wurde Dumuzis Tod, der wohl als primäre Gegebenheit gelten kann, mit Inannas mißglückter Jenseitsfahrt verknüpft[39]. Dabei spielt hier das Motiv der echten und falschen Liebe eine wesentliche Rolle. Der verräterischen und in den Tod überliefernden Liebe der Kurtisane Inanna wird die aufopfernde Treue und Liebe Geštinannas gegenübergestellt, die bis in den Tod geht, um ihren Bruder davor zu retten[4o]. Dumuzis (und auch Geštinannas) Tod wird so zu einer menschlichen Tragödie, die in den größeren Themenkreis des 'Leidens des Unschuldigen' eingereiht werden kann; gleichzeitig ist Dumuzis Tod eine Bestätigung für die Ausweglosigkeit des Todesschicksals, das man fürchtet und nicht wahrhaben will. Denn obwohl Utu für seinen Schwa-

---

37 vgl. BOTTÉRO 1971-72, 96.
38 BUCCELLATI 1982, 56f; zu Götterreisen siehe auch RLA 3, 48o - 483.
39 FALKENSTEIN 1968, 1o9. - Die verschiedenen Konzeptionen von Dumuzis Tod und Inannas Rolle dabei können wieder an die Vorsicht erinnern, die bei Interpretationsversuchen zur mesopotamischen Mythologie walten muß.
4o vgl. VAN DIJK 1971, 482.

ger eintritt und ihn in eine Schlange verwandelt, damit dieser den Dämonen entkommt, bleibt diese Flucht nur vorläufig. Das tiefe Bewußtsein um die Unentrinnbarkeit des Todes findet daher auch folgerichtig in der Doxologie auf Ereškigal seinen Ausdruck, mit der der Mythos endet, Z 41of:

> And thus Inanna the pure handed over Dumuzi as her substitute
> Sweet is the praise of Ereškigal the pure.

Diese Schlußdoxologie stellt m.E. nochmals die allgemein menschliche Aussage des Mythos in den Vordergrund: Der unerwünschte Tod ist zu akzeptieren und (auch) die Unterweltsherrscherin ist zu preisen. Als solche Form der Daseinsbewältigung behält der Mythos sein allgemeines Interesse.

b) Ba^{c}als Gang in die Unterwelt

Obwohl die Entzifferung des Ugaritischen nach den Anfangsfunden im Jahr 1929 kaum auf sich warten ließ, ist die Interpretation der ugaritischen Literatur immer noch mit Schwierigkeiten belastet. So auch beim *Ba^{c}al-Mythos*, von dem VIROLLEAUD bereits 1931 in Syr. 12, 194ff eine Tafel veröffentlichen konnte. Eine allgemein akzeptierte Deutung des Mythos ist aber noch lange nicht geschehen. Ohne jetzt auf die Forschungsgeschichte näher einzugehen, sollen einige Probleme im Zusammenhang mit den Texten aus Ugarit Erwähnung finden.

Ein zwar nur äußerliches, aber trotzdem unangenehmes Hindernis in der Arbeit mit ugaritischen Texten bilden die verschiedenen Zählweisen der Texte[41]. Im folgenden sollen die betreffenden Texte immer nach der Textedition von M.DIETRICH und O.LORETZ, "Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit" (= KTU) zitiert werden, da in diesem Werk derzeit die vollständigste kritische Textausgabe vorliegt[42].

---

41 vgl. KINET 1981, 62f.
42 Um das Auffinden der Texte auch in älteren Ausgaben und Übersetzungen zu erleichtern, seien auch die Bezeichnungen

Ein weiteres Problem des *Ba^{c}al-Mythos*, das hier nur am Rande berührt wird, ist die Reihenfolge der einzelnen Tafeln[43]. Als relativ sicher kann die Reihenfolge von KTU 1.4 - 1.6 gelten, da hier vom Palastbau für Ba^{c}al und von seiner Auseinandersetzung mit Mot berichtet wird. Wahrscheinlich ist auch, daß 1.3 unmittelbar vor 1.4 zu reihen ist, da am Ende von dieser Tafel Boten zu Kṯr-w-Ḫss gesandt werden, die zu Beginn von 1.4 bei ihm sind; 1.3 handelt im wesentlichen vom Plan für den Palastbau für Ba^{c}al. 1.1 und 1.2 (Auseinandersetzung zwischen Ba^{c}al und Yam) sind durch ihren fragmentarischen Charakter nur teilweise zu verstehen, doch sind wohl auch sie vor 1.3 zu ordnen. Eventuell ist vor 1.1 urprünglich noch eine weitere Tafel vorhanden gewesen, die allerdings nicht erhalten geblieben ist. - Die eben beschriebene Reihenfolge der einzelnen Tafeln dürfte die größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, obwohl sie nicht allgemein angenommen wird. So sieht DE MOOR den Beginn des Mythos in 1.3, wobei Ba^{c}als Plan für einen Palast den Anlaß für seine Auseinandersetzung mit Yam bietet. DE MOOR[44] schlägt somit die Reihenfolge CTA (= KTU) 3 - 1 - 2 - 4 - 5 - 6 vor, der sich z.B. auch K.H.BERNHARDT in der auswahlweisen Übersetzung in RTAT 21off anschließt. - Wenn man jedoch die Reihenfolge KTU 1.1 - 1.6 beibehält, kann man den ganzen Mythos in drei große Themenkreise gliedern: Ba^{c}als Auseinandersetzung mit Yam, der Palastbau für Ba^{c}al, Ba^{c}als Abstieg in die Unterwelt. Die drei Themenkreise, die durchaus auch unabhängig voneinander existieren könnten, sind im Zyklus durch die Themen 'Herrschaft' und 'Fruchtbarkeit' unter einen Gesamtaspekt gestellt. Im Zusammenhang dieser Arbeit soll im folgenden nur der dritte Themenkreis berücksichtigt werden.

---

von GORDON und VIROLLEAUD hier angeführt, die sich auf die besprochenen Texte beziehen. Das System von CTA (übernommen z.B. von DE MOOR, MARGALIT) braucht nicht eigens notiert zu werden, da CTA 1 - 25 mit KTU 1.1 - 1.25 übereinstimmt. GORDONs Zählweise wurde z.B. von GRAY und VAN ZIJL übernommen, VIROLLEAUDs System von AISTLEITNER, JIRKU oder GINSBERG.

KTU:	1.4	1.5	1.6
GORDON:	UT 51	UT 67	UT 62 + 49
VIROLLEAUD:	II AB	I* AB	I AB

43 vgl. dazu GESE 197o, 51f.

44 DE MOOR 1971, 245.

Vorerst noch einige Bemerkungen zum Alter des Mythos: Im Kolophon in 1.4 VIII linker Rand[45] ist zu lesen: [*spr. ilmlk. ṯ*^{c}]*y. nqmd. mlk. ugrt*: "Geschrieben hat es Ilimilku, gesehen hat es Niqmadu, der König von Ugarit." Damit läßt sich eine Datierung für die 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts festlegen. Allerdings dürfte Ilimilku nicht der Verfasser des Mythos sein, sondern bloß ein Schreiber in einer längeren Kette von Schreibern, sodaß eine sichere Abfassungszeit nicht exakt angegeben werden kann. Weit vor 15oo v. Chr. sollte man die vorliegende Gestalt des Textes aber wahrscheinlich nicht datieren[46].

Hier wäre noch auf einen letzten Problemkreis hinzuweisen, der eine Beschränkung der Textbearbeitung mit sich bringt: Es wird im folgenden keine philologische Diskussion zu 1.4 - 1.6 geboten, sondern die philologischen Anmerkungen werden auf ein Mindestmaß beschränkt bleiben. Ich glaube hier auch darauf verzichten zu können, bei jeder umstrittenen Stelle alle bereits gemachten Vorschläge anzuführen, da diese in den jeweiligen Bearbeitungen des Textes leicht auffindbar sind. Diese Anmerkungen können dabei vor allem die Vorläufigkeit deutlich machen, die bei Übersetzungen von ugaritischen Texten immer noch zu bedenken ist; denn die ugaritische Wortforschung hat in vielen Einzelfragen noch keine allgemein anerkannte Lösung gebracht - trotz des Glossars von GORDON und des Wörterbuchs von AISTLEITNER. - Ebenso muß im Rahmen dieser Arbeit darauf verzichtet werden, auf die Fragen der ugaritischen Poesie, der Versgliederung oder des Versmaßes einzugehen. Die eingefügten Textausschnitte versuchen daher hauptsächlich, eine philologisch exakte Übersetzung zu bieten, auch wenn dabei vielleicht der poetische Charakter des Textes zu kurz kommt.

Für den Vergleich mit Nergals bzw. Inannas Abstieg in die Unterwelt läßt sich Ba^{c}als Abstieg ins Reich des Mot innerhalb des ganzen *Ba*^{c}*al-Mythos* folgendermaßen abgrenzen: Als Beginn seines Unterweltsgangs kann 1.4 VII 35 gelten, als Ende 1.6 III 21. Die detailliertere Gliederung, die motivliche Ähnlichkeiten zu

---

45 vgl. auch 1.6 VI 54ff.
46 KINET 1981, 67.

anderen Mythen über den Unterweltsgang zeigt, ist in der Tabelle am Ende des Kapitels zu sehen.

Obwohl die Abgrenzung der Episode von Ba^{c}als Unterweltsgang nicht völlig klar festgelegt werden kann, scheint es doch berechtigt zu sein, in 1.4 VII 35 - 52 einen Abschnitt zu sehen, der gewissermaßen die Überleitung von der Episode des Palastbaus zum Unterweltsgang darstellt. Nachdem im Palast ein Fenster eingebaut worden war, läßt Ba^{c}al seine Stimme erschallen und ein Gewitter bricht los. Seine Macht hat somit ihren Höhepunkt erreicht, sodaß seine Feinde nur noch fliehen können. In 1.4 VII 38f ist zu erkennen, daß diese Feinde schlangengestaltig sind, ähnlich wie auch 1.5 I 1 - 2 auf Ba^{c}als Kampf mit einem schlangenartigen Gegner anspielt. Wer als Widersacher Ba^{c}als hier zu sehen ist, geht nicht eindeutig hervor. MARGALIT[47] denkt dabei an Mot, der an dieser Stelle als Schlange geschildert wird. Die Auseinandersetzung zwischen Ba^{c}al und Mot ist nach MARGALITs Textverständnis hier bereits voll im Gang, Ba^{c}al dem Totenreich bereits verfallen. Denn MARGALIT interpretiert 1.4 VII 4of als Schlangenbiß, der Ba^{c}als Abstieg in die Unterwelt bewirkt. Der Gott ist tödlich getroffen, daher wird Mot in Zukunft herrschen; die Boten, die Ba^{c}al sendet, sollen bloß die Ankunft in der Unterwelt vorbereiten. - Diese Interpretation scheint mir nicht wahrscheinlich zu sein. Eher dürften die Widersacher Ba^{c}als (zusammen mit 1.5 I 1f) an seine Auseinandersetzung mit Yam anspielen. Yam ist durch Ba^{c}als erfolgreichen Palastbau endgültig besiegt und Ba^{c}al kann somit die Herrschaft über die Erde antreten. Diesen Herrschaftsanspruch will er nun wohl auch über die Unterwelt ausdehnen, 1.4 VII 42 - 52:

> Darauf kehrt Ba^{c}al in seinen Palast zurück.
> "Soll ein (anderer) König oder Nicht-König
> die Erde zu seinem Herrschaftssitz machen? -
> Ich will einen Gesandten schicken zum El-Sohn
> Mot, einen Boten zum Liebling
> Els, dem Helden. Mot soll mich einladen
> in seinen Schlund, der Liebling soll mich verbergen[48]

---

47 MARGALIT 198o a, 244f; vgl. 198o, 63ff.

> in seinem Innern[49]. Ich allein bin es, der
> herrscht über die Götter, der fett macht
> Götter und Menschen, der sättigt
> die Menge auf Erden!"

Damit scheint der Ausgangspunkt für Ba^c^als Abstieg in die Unterwelt geklärt zu sein. So wie er seine Königsherrschaft über die Erde im Kampf gegen Yam erobert hat, ebenso strebt er danach, Mot die Herrschaft über die Unterwelt zu entreißen. Somit zieht sich das Thema der Königsherrschaft für Ba^c^al durch den ganzen Zyklus hindurch[5o], andrerseits verfällt hier Ba^c^al wegen seines Herrschaftsanspruchs der Gewalt Mots.

Diesen Anspruch läßt er schließlich durch seine beiden Boten Gpn und Ugr an Mot übermitteln (1.4 VII 52 - VIII). Obwohl der Wortlaut der Botschaft ab 1.4 VIII 36 nur fragmentarisch erhalten ist, ist ihre zentrale Bedeutung klar, 1.4 VIII 32 - 37:

> Eine Botschaft
> des Aliyan Ba^c^al,
> ein Wort des stärksten Helden:
> "Meinen Palast habe ich gebaut,
> den aus Silber,
> meinen Palast, ... den aus Gold."

Ba^c^al hat sich einen Palast gebaut, er will herrschen. Neben dieser Botschaft gibt er seinen beiden Dienern auch eine Reihe von Anweisungen für ihr Verhalten in der Unterwelt mit. Sie sollen Mot nicht zu nahe kommen, damit sie nicht wie ein Lamm oder Zicklein von seinem Rachen verschlungen werden (VIII 14 - 2o), sie sollen sich zur Sicherheit an Šapaš halten, um im Fall einer Gefahr mit ihr die Unterwelt bei Sonnenaufgang wieder verlassen zu können, eventuell auf dem Sonnenwagen[51]. Genauso greifen die nächsten Anweisungen Ba^c^als nochmals gewisse Vorsichtsmaßnahmen auf. Wieder wird betont, nicht zu nahe an Mot heran-

---

48 DE MOOR 1971, 169f verbindet *ystrn* mit einer Wurzel *str*; andere interpretieren es als Gt-Stamm einer Wurzel *srr* (GORDON) oder *srw* (MARGALIT).
49 zu *gngn* vgl. auch DE MOOR 1971, 17of.
5o vgl. GESE 197o, 8o.
51 1.4 VIII 2o - 24; vgl. dazu MARGALIT 198o, 83 - 85.

zukommen (VIII 24 - 26), sondern Gpn und Ugr sollen ihre Ehrerbietung aus einer sicheren Entfernung darbringen. Hierin kann man wohl leicht das Motiv des entsprechenden Respekts vor der Unterwelt sehen, eventuell auch den Versuch, Mot freundlich zu stimmen. - Ba^{c}als Kontakt mit der Unterwelt vollzieht sich somit mittels seiner beiden Boten, die ihrerseits die Antwort von Mot zurückbringen werden. Wie Mot auf Ba^{c}als Herrschaftsanspruch reagiert, läßt seine Antwort erkennen, die er durch Gpn und Ugr bei Ba^{c}al verkünden läßt.

Seine Antwort scheint darauf hinzudeuten, daß er Ba^{c}al verschlingen will, wohl als Rache, weil dieser Yam besiegt hat. Der Rachegedanke klingt in 1.5 I 1 - 8 an, wo auf Ba^{c}als Sieg über die Schlange Bezug genommen wird. Eventuell weist auch die Erwähnung von Nhr in 1.5 I 22 auf eine enge Beziehung zwischen Yam/Nhr und Mot hin, sodaß hier Yam nochmals indirekt als Widersacher Ba^{c}als auftritt. Dadurch ist die Episode von Ba^{c}als Unterweltsgang jedenfalls geschickt mit seiner Auseinandersetzung mit Yam verknüpft worden, eine Verknüpfung, die auch in 1.4 VII 35ff zu erkennen war. Die ganze Ankündigung der Vernichtung Ba^{c}als durch Mot wird hier in Bildern des Gefressenwerdens beschrieben, wobei Mot als alles verschlingendes Ungeheuer erscheint. Sein Rachen verzehrt alle, die ihm nahekommen, wie ein Löwenrachen oder wie ein Wal[52], ohne Unterschied, ob es sich dabei um Gras, Fleisch oder Lehm handelt. Die Erwähnung von 'Teich' und 'Quelle' in 1.5 I 16f, die etwas von der übrigen Bildersprache abweichen, könnte an das feuchte Element der Unterwelt erinnern. Ba^{c}als Abstieg in die Unterwelt muß daher zum unvermeidbaren Konflikt zwischen den beiden Göttern führen. - Anders versteht MARGALIT die Stelle[53]. In 1.5 I 1 - 6 tritt nicht Mot als Sprecher auf, sondern hier wendet sich der vom Schlangenbiß tödlich getroffene Ba^{c}al in einer Botschaft an Mot. Seine Worte sind dabei im wesentlichen eine Klage über sein eigenes Schicksal und ein indirekter Fluch über die Schlange, die die Kräfte der Unterwelt verkörpert. 1.5 I 6c - 9 kann eventuell als kultischer Refrain gelten[54], der das Schicksal des sterbenden Gottes be-

---

52 1.5 I 14 - 2o; ähnlich schon 1.4 VIII 17 - 2o.
53 MARGALIT 198o, 87 - 95.

klagt. Im Anschluß daran sieht auch MARGALIT eine Rede Mots. - Wie schon oben festgehalten, scheint mir der Schlangenbiß als Ursache für Ba^{c}als Abstieg in die Unterwelt wenig überzeugend zu sein, sodaß auch diese Interpretation von 1.5 I 1 - 9 hinfällig wird.

Nach einer Lücke setzt 1.5 II 1 - 7 mit dem Beginn von Ba^{c}als Abstieg fort. Warum hier Ba^{c}al seinen Gang zu Mot beginnt, bleibt unklar. Ebenso überrascht die Mitteilung von seiner Furcht; der in seiner ersten Botschaft an Mot noch herrschwillige Ba^{c}al scheint hier Mot seine Unterwerfung anzubieten, wie die Nachricht erkennen läßt, die wohl Gpn und Ugr verkünden sollen, 1.5 II 8 - 12, vgl. 17 - 2o:

> "Geht weg, sprecht so zum El-Sohn Mot,
> berichtet dem Liebling Els, dem Helden:
> 'Eine Botschaft des Aliyan Ba^{c}al, ein Wort des stärksten
> Helden: Verlegen[55] bin ich, o El-Sohn Mot,
> dein Knecht bin ich, dein für immer!'"

Mot reagiert darauf erfreut und spricht erneut seine Einladung an Ba^{c}al aus. Wie läßt sich nun erklären, daß Ba^{c}al hier so 'unterwürfig' auftritt, ganz im Gegensatz zu seiner ersten Botschaft? Es scheint unwahrscheinlich, daß Ba^{c}als Unterwürfigkeit damit im Zusammenhang steht, daß er weiß, daß er Mot nicht mehr entrinnen kann, weil seine Zeit abgelaufen ist, d.h. weil durch die Sommerhitze die Vegetation abstirbt. Diese allegorische Deutung im Zusammenhang mit einem jahreszeitlichen Zyklus dürfte nicht der ursprüngliche Sinn der Stelle sein[56]. Auch die Erklärung, die davon ausgeht, daß Ba^{c}al tödlich getroffen ist[57], hat im Text zu wenig Anhaltspunkte. Eventuell könnte man Ba^{c}als Unterwürfigkeit folgendermaßen erklären: Ba^{c}al will Mot täuschen, indem er durch diese Erklärung scheinbar auf seinen Herrschaftsanspruch über die Unterwelt verzichtet. Er will nicht zu 'herrisch' auftreten, um nicht die Feindschaft der Unterwelt durch seine Hybris herauszufordern; denn wer der Unterwelt nicht Ehr-

---

54 MARGALIT 198o, 96.
55 zur Deutung von *bhṯ* siehe J.SANMARTIN, UF 1o (1978) 444.
56 anders GESE 197o, 71.
57 MARGALIT 198o, 113.

erbietung und Demut entgegenbringt, verfällt allzu leicht ihrer Gewalt[58].

1.5 III und IV sind so schlecht erhalten, daß keine sichere Interpretation möglich ist. Wo der Text wieder verständlich wird, bereitet sich Ba^cal unmittelbar auf seinen direkten Eintritt in die Unterwelt vor. Dabei erhält er eventuell von Šapaš[59] Anweisungen, wie er in die Unterwelt hinabsteigen soll, 1.5 V 6 - 17:

> "Du aber, nimm
> deine Wolken, deinen Wind, deinen Blitz[60],
> deinen Regen. Mit dir seien deine sieben
> Jünglinge, deine acht Eber.
> Mit dir sei Pdry, die Tochter des Lichtes,
> mit dir sei Ṭly, die Tochter des feinen Regens. Dann
> wende dein Antlitz zum Berg
> Knkny! Heb den Berg auf deine Hände,
> das Vorgebirge auf die Handflächen. Und steig hinab
> ins Hupṯu-Haus der Erde; du wirst gezählt werden unter
> die, welche zur Erde hinabsteigen. Und die Götter sollen
> wissen, daß du gestorben bist."

Hier kann man wohl wieder den Zweck seines Abstiegs erkennen. Mit seiner Machtfülle ausgerüstet, will Baᶜal Mot die Herrschaft streitig machen. Ebenso kann man bei den beiden Töchtern, den sieben Knechten und den acht Ebern an den 'Hofstaat' des Götterherrschers denken, der Baᶜal begleitet[61]. Diese Ausrüstung läßt also nur noch wenig davon spüren, daß sich Baᶜal als Knecht des Mot ausgegeben hat. - Die Anweisungen für Baᶜals direkten Eintritt in die Unterwelt entsprechen den Anweisungen, die er seinen Boten gegeben hat[62]. Trotz der sorgfältigen Vorbereitungen,

---

58 vgl. MARGALIT 198o a, 244, der dieses Motiv der Hybris und der Herausforderung der Unterwelt im Palastbau für Baᶜal sieht, wodurch der entscheidende Anknüpfungspunkt für seinen Abstieg in die Unterwelt gegeben ist; vgl. auch Nergals Mißachtung der Autorität Namtars und Ereškigals.

59 vgl. DE MOOR 1971, 184.

6o zu *mdl* siehe DE MOOR, ZAW 78 (1966) 69 - 71.

61 Oder sind damit Helfer für Baᶜal gemeint, ähnlich wie die 14 Dämonen bei Nergal? - vgl. DE MOOR 1971, 185.

62 1.5 V 11 - 16; vgl. 1.4 VIII 5 - 9.

die wohl auch als Sicherheitsmaßnahmen für eine gute Rückkehr aus der Unterwelt zu sehen sind, bleibt auch hier die Einschränkung, daß Ba^{c}als Mission fehlschlagen und er der Unterwelt erliegen kann. Zwar fehlen direkte Warnungen vor der Gefährlichkeit Mots, doch weist der Text indirekt darauf hin: Einerseits wird Ba^{c}al zu denen gezählt, die in die Unterwelt gestiegen sind, d.h. gestorben sind; andrerseits zeigt wohl die Episode in 1.5 V 17 - 25 die ganze Problematik: Um ganz sicher zu sein, zeugt er mit einer Jungkuh ein Stierkalb[63], wodurch er wenigstens einen Nachkommen besitzt, falls er Mot unterliegen sollte. Dieser Nachkomme könnte ihn dann mit den nötigen Totenopfern versorgen, die für eine weitere Existenz im Jenseits notwendig sind. Die Episode auf dem Feld von Dbr und Šḥlmmt dürfte wohl schon in unmittelbarer Nähe der Unterwelt - aber noch nicht in ihr - spielen[64].

Wie Ba^{c}al in die Unterwelt eintritt und was ihm dort widerfahren ist, bleibt leider unklar. In den etwa 4o Zeilen, die fehlen, ist vielleicht folgendes berichtet worden: Ba^{c}al trifft auf Mot, es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen den beiden um die Herrschaft der Götter, wobei Ba^{c}al unterliegt und stirbt. Bildlich dürfte dies der Mythos als Gefressenwerden von Mot ausdrücken[65]. Was mit Ba^{c}als Gefolgschaft geschehen ist, bleibt unklar. Als nämlich der Text nach der Lücke in 1.5 VI 1 - 1o wieder einsetzt, sind Gpn und Ugr (?) auf dem Weg zu El.

---

63 Nicht überzeugend ist die Überlegung von DE MOOR (BiOr 26, 1969, 1o6f), wonach Ba^{c}al hier ein ihm ähnliches Substitut gezeugt hätte, das an seiner Stelle von Mot getötet worden wäre. Ihm selbst wäre es gelungen, Mot zu täuschen, um schließlich - ohne je getötet worden zu sein - die Unterwelt wieder zu verlassen.

64 anders MARGALIT 198o, 123f: Er sieht Ba^{c}al hier bereits in der Unterwelt, von der Dbr und Šḥlmmt ein besonderer Bereich sind, wo hervorragende Persönlichkeiten, wie Götter oder Heroen, ihren Aufenthalt finden. Zur Stützung seiner Auffassung vergleicht er G VII iv 4off. - Doch ist die Stelle m.E. nicht sehr beweiskräftig, da unmittelbar vorher in G VII iv 32 - 39 die Unterwelt in einer Weise geschildert wird, die weit verbreiteten Vorstellungen entspricht. Ebenso entsteht bei MARGALITs Interpretation die Schwierigkeit, welchen Sinn es haben sollte, wenn Ba^{c}al in der Unterwelt ein (Stier-)Kalb zeugt.

65 vgl. 1.5 II 1ff; deutlicher 1.6 II 19 - 23.

Sie berichten vom Tod Ba^{c}als, den sie wahrscheinlich selbst miterlebt haben, da sie ihn als seine Diener wohl bis zum lieblichen Land Dbr begleitet haben[66]. El beginnt darauf mit Trauerriten und er erhebt Klage um den verstorbenen Ba^{c}al.

Wohl unabhängig von dieser Nachricht durchwandert auch ^{c}Anat die Gebirge und Gefielde, um im lieblichen Land Dbr die Entdeckung von Ba^{c}als Tod zu machen. Sie vollzieht Trauerriten und klagt um Ba^{c}al, ehe sie gemeinsam mit Šapaš den Leichnam Ba^{c}als holt, um ihn auf den Höhen des Saphon zu begraben und ihm Totenopfer darzubringen[67]. Diese rituelle Bestattung und die Opfer sind wohl für eine erträgliche Existenz im Jenseits notwendig. Danach kehrt ^{c}Anat wieder zu El zurück, um ihm böse Vorwürfe wegen Ba^{c}als Tod zu machen. Er soll sich mit seiner Gattin und deren Söhnen freuen, weil Ba^{c}al (endlich) besiegt und vernichtet worden ist. Darin kann man einen Rückverweis auf die Zustimmung Els sehen, der Ba^{c}al an Yam ausgeliefert hat[68], wodurch ^{c}Anats Feindschaft gegen ihn motiviert wurde. Auch in 1.3 V 7ff läßt sich die Feindschaft zwischen ^{c}Anat und El erkennen. - Durch Ba^{c}als Tod kann Aṯirat jetzt endlich einen ihrer Söhne auf den Herrscherthron bringen. Nachdem sie zuerst Yd^{c}-Ylḫn[69] als neuen Herrscher vorgeschlagen hat, was aber auf Els Ablehnung stößt, versucht schließlich ^{c}Aṯtar - allerdings erfolglos - die Stelle Ba^{c}als einzunehmen. So muß El selbst wieder herrschen und sein Königtum antreten (1.6 I 65).

Nachdem 1.5 VI und 1.6 I nur indirekt auf Ba^{c}als Unterweltsgang Bezug nehmen, indem geschildert wird, was die Götter nach seinem

---

66 vgl. 1.5 II 8ff, wo sie zu Beginn von Ba^{c}als Abstieg noch bei ihm sind; vgl. auch IG sum 68 - 72. 3o6ff, wo Ninšubur Inanna bis an den Rand der Unterwelt begleitet.

67 Die Übersetzung mit 'Totenopfer' in 1.5 VI 18ff ist unsicher; DE MOOR 1971, 199 interpretiert das zur Diskussion stehende *kgmn* als *k* + Passivum einer Wurzel *gmn* mit der Bedeutung 'verunreinigen'. Die Schlachtungen, die ^{c}Anat und Šapaš vollziehen, hätten dabei den Zweck, den toten Ba^{c}al kultisch zu reinigen.

68 vgl. 1.2 I/II 35ff.

69 vgl. MARGALIT 198o, 145 und GINSBERG in ANET 14o; auch die parallele Formulierung des Textes in 1.6 I 48 und 54 "Sollen wir nicht Yd^{c}-Ylḫn / ^{c}Aṯtar ^{c}Ariz zum Herrscher machen?" spricht dafür, in Yd^{c}-Ylḫn einen Eigennamen zu sehen.

Tod unternehmen, wendet sich 1.6 II wieder direkt dem Schicksal Ba^{c}als zu. In der Textlücke zu Beginn der Kolumne dürfte dieser thematische Umschwung begonnen haben: Wer einmal der Macht der Unterwelt verfallen ist, kann nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch Hilfe von außen aus dem Bereich des Todes gerettet werden. Diese Hilfe bringt schließlich ^{c}Anat. Obwohl sie über das Schicksal Ba^{c}als Bescheid weiß, da sie ihn selbst begraben hat, begibt sie sich auf die Suche nach ihm, weil ihr Verlangen nach ihm so groß ist. Dabei trifft sie auf Mot und verlangt von ihm ihren Bruder zurück. Aus Mots Reaktion kann man indirekt auf die Umstände bei Ba^{c}als Tod schließen: Mot - als alles verzehrendes Ungeheuer - hat ihn in Dbr aufgefressen, wohl unmittelbar nachdem sich Ba^{c}al mit der Jungkuh gepaart hatte, 1.6 II 4 - 23:

> Ein Tag, zwei Tage
> vergehen. Das Mädchen ^{c}Anat
> sucht ihn. Wie das Herz einer Kuh
> nach ihrem Kalb, wie das Herz eines Mutterschafs
> nach seinem Lamm, so (sehnt sich) das Herz ^{c}Anats
> nach Ba^{c}al. Sie ergreift Mot
> beim Saum seines Gewands, sie packt ihn
> am Rand seiner Kleidung. Sie erhebt ihre Stimme und
> ruft: "Du Mot, gib mir meinen Bruder!"
> Es antwortet der El-Sohn Mot: "Was
> begehrst du von mir, Jungfrau ^{c}Anat?
> Ich durchwanderte und durchstreifte jeden
> Berg bis in die Mitte der Erde, jeden Hügel
> bis in die Mitte des Gefildes. Mein Rachen hatte Mangel
> an Menschenkindern, mein Rachen an Menschen
> der Erde. Ich kam zum lieblichen Land
> Dbr, zum schönen Gefilde von Šḥlmmt.
> Ich näherte mich Aliyan Ba^{c}al,
> ich richtete ihn her wie ein Lamm in meinem Mund,
> wie ein Zicklein in meinem Rachen wurde er weggerafft."

Nach einigen Monaten trifft ^{c}Anat erneut mit Mot zusammen, wobei es zur entscheidenden Auseinandersetzung zwischen ihr und Mot kommt, bei der Mot unterliegt. ^{c}Anat zerschlägt ihn mit dem

Schwert, zerstreut ihn in alle Winde, verbrennt ihn; was übrigbleibt, fressen die Vögel. Damit ist wohl die vollständige Vernichtung Mots ausgesagt[7o]. Wahrscheinlich darf man die Vernichtung Mots durch ^{c}Anat als Rache für den Tod Ba^{c}als sehen, der dadurch gleichsam gesühnt wird. Mit dem Tod und der Vernichtung Mots ist aber die Möglichkeit gegeben, daß Ba^{c}al wieder zum Leben erweckt werden kann. Eventuell klingt bei der totalen Zerstückelung auch der Gedanke mit, daß der verschlungene Ba^{c}al dadurch wieder freigelegt werden soll[71]. Bei einer funktionellen Interpretation kann man in der Tötung Mots einen Ernteritus sehen, bei dem das reife Getreide geschnitten, geworfelt, gedörrt, gemahlen und neu ins Feld gesät wird. Mot würde somit die Sommerhitze symbolisieren, die das Getreide zum Reifen bringt und gleichzeitig auch das ausgereifte Getreide, das geerntet wird. Diese Interpretation erweckt aber Bedenken, ob es genügend Anhaltspunkte für einen Getreidegott Mot gibt; der letzte Teil von ^{c}Anats Handlung läßt sich keinesfalls mit dieser Interpretation verbinden (1.6 II 35 - 37): Es kann nämlich nicht der Zweck sein, Getreide zu ernten, damit es vollständig von den Vögeln gefressen wird. Daher scheint es dem Kontext des Mythos besser zu entsprechen, hier vordergründig nur die Vernichtung Mots zu sehen[72]. - Die Suche ^{c}Anats nach Ba^{c}al, ihre zweimalige Begegnung mit Mot und die Frage, wo Ba^{c}al sei, haben MARGALIT fragen lassen, ob hier nicht der überlieferte Text des Mythos in Unordnung geraten sei. Daher schlägt er folgende Textumstellung vor[73]:

- Nach Els Klage geht ^{c}Anat ins Land Dbr, um Ba^{c}al zu suchen.
- Dabei verlangt sie von Mot Auskunft darüber, wo Ba^{c}al ist.
- Die Vernichtung Mots.
- Die Entdeckung von Ba^{c}als Leichnam durch Šapaš.
- Begräbnis und Totenriten für Ba^{c}al.

7o MARGALIT 198o a, 247 spricht von einem "epic over-kill".

71 vgl. 1.19 III 36 - 41, wo Dnil das Innere von Ṣml, der Mutter der Adler,aufschneidet, um die Knochen seines Sohnes Aqht dadurch freizulegen und begraben zu können.

72 vgl. zur Diskussion über Mots Tod LOEWENSTAMM 1972 und WATSON 1972; siehe jetzt auch HEALEY 1983, 251: "A hyperbolic account (using grain-related imagery) of ^{c}Anatu's violence to Mōtu remains the best explanation of the text".

73 vgl. MARGALIT 198o, 155f.

Abgesehen von der Frage, wie eine solche Verwechslung der Reihenfolge durch die antiken Schreiber geschehen sein soll, bleibt gegen eine solche Interpretation einzuwenden, daß sie wahrscheinlich zu sehr auf logischem Denken basiert. Es ist dem Verständnis von Mythen eher angemessen, wenn man mehrere Gedankengänge, die sich nicht harmonisieren lassen, nebeneinander stehen läßt, als eine logische Abfolge der Handlung zu rekonstruieren und zu 'Parallelüberlieferungen' und 'Textverschiebungen' Zuflucht zu nehmen. Wenn ^{c}Anat nach Ba^{c}al sucht, so deshalb, weil ihr Verlangen nach ihrem Bruder so groß ist; wenn sie Mot tötet, so deshalb, um dadurch Ba^{c}al aus der Macht des Todes zu befreien, um ihn aus dem Schlund des Ungeheuers Mot herauszuholen. Daher scheint mir, daß es durchaus 'logisch' ist, diese einzelnen Mitteilungen im Mythos zu erzählen, da sie wesentlich zum Verständnis der Erzählung beitragen.

Durch Mots Tod ist der Weg für Ba^{c}al zum neuen Leben frei. Wie seine Wiederbelebung vor sich gegangen ist, bleibt - bedingt durch die Lücke im Text - unklar. Aber an den Folgen für die Fruchtbarkeit im Land ist zu erkennen, daß er wieder lebt, 1.6 III 1 - 13:

> "... als zugrunde gegangen war der Fürst, der Herr der Erde.
> Und siehe, lebendig ist Aliyan Ba^{c}al,
> und siehe, vorhanden ist der Fürst, der Herr der Erde.
> In einem Traum von Lṭpn, dem gnädigen Gott,
> in einer Vision des Schöpfers der Geschöpfe,
> regneten die Himmel Öl,
> führten die Flüsse Honig.
> Da wußte ich, daß lebendig ist Aliyan Ba^{c}al,
> daß vorhanden ist der Fürst, der Herr der Erde.
> In einem Traum von Lṭpn, dem gnädigen Gott,
> in einer Vision des Schöpfers der Geschöpfe,
> regneten die Himmel Öl,
> führten die Flüsse Honig."

Irgendjemand berichtet hier vor El von einem Traum, den El geschickt hat[74]. Am ehesten dürften dafür Gpn und Ugr in Frage

---

74 Daß nicht El selbst die Vision hat, sondern er die Vision

kommen, die ja auch sehr wahrscheinlich von Ba^{c}als Tod bei El Bericht erstatteten. Dabei erschwert die 1. Ps. Sg. in 1.6 III 8 diese Annahme nicht allzu sehr, da eventuell nur einer der beiden Götterboten als direkter Sprecher im Mythos betrachtet worden ist. Durch die Vision konnte der Träumende erkennen, daß die Flüsse voll Honig sind und vom Himmel Öl regnet. Deutlicher konnte wohl nicht ausgedrückt werden, daß Ba^{c}al einfach wieder lebendig sein muß. Ba^{c}als Rückkehr aus der Unterwelt ist somit sicher, auch wenn er selbst noch nicht bei El eingetroffen ist.

Els Reaktion auf diese Botschaft ist von Freude bestimmt. Er selbst kann sich durch Ba^{c}als Wiederbelebung zur Ruhe setzen und muß nicht mehr die Herrschaft ausüben, 1.6 III 14 - 21:

> Es freute sich Lṭpn, der gnädige Gott.
> Er setzt seine Füße auf den Schemel,
> er öffnete seinen Mund und lachte,
> er erhob seine Stimme und rief:
> "Ich werde jetzt sitzen und ruhen,
> und es ruht meine Seele in meiner Brust.
> Denn lebendig ist Aliyan Ba^{c}al,
> denn vorhanden ist der Fürst, der Herr der Erde."

Mit dieser Schlußbotschaft kann die Episode von Ba^{c}als Abstieg als beendet betrachtet werden. Er hat mit Hilfe ^{c}Anats Mot überwunden, sodaß er wieder die Herrschaft über die Götter antreten kann.

Abschließend sollen nun noch einige Überlegungen formuliert werden, die versuchen, Ba^{c}als Gang in die Unterwelt in den Rahmen des ganzen *Ba^{c}al-Mythos* zu stellen. Wie gezeigt werden konnte, nimmt die Episode ihren Anfang in der Auseinandersetzung zwischen Ba^{c}al und Mot um die Götterherrschaft. Es gelingt dabei im Endeffekt Ba^{c}al aber nicht, seine Herrschaft auch über die Unterwelt auszudehnen; aber genausowenig kann Mot die Herrschaft erfolgreich für sich beanspruchen. Beide bleiben vielmehr auf ihren Bereich beschränkt, was vor allem die erneute Auseinandersetzung in 1.6 VI 16 - 35 verdeutlicht. Beide Helden

---

schickt, hebt mit Recht MARGALIT 198o, 163 hervor; vgl. auch GINSBERG in ANET 14o + Anm. 4.

sind stark, sodaß der Kampf erst durch ein Eingreifen von Šapaš entschieden werden kann. Dabei fordert sie Mot auf, vom Kampf gegen Ba^{c}al abzulassen, da sonst El zugunsten Ba^{c}als eingreifen und Mot aus seiner Herrschaft verstoßen würde. Gerade diese Bezugnahme auf El trägt zum Verständnis des Mythos bei. El sorgt als oberster Gott dafür, daß die Weltordnung integer gelassen wird[75], d.h. er kann auch über Mot verfügen. Mot bleibt somit - trotz seiner gewaltigen Kraft - in seiner Macht eingeschränkt, sodaß Ba^{c}al letzthin nicht besiegt werden kann, obwohl Mot wahrscheinlich stärker ist. Andrerseits ist auch Ba^{c}al nicht in der Lage, Mot endgültig zu vernichten, genausowenig wie ^{c}Anat dazu fähig war, auch wenn sie ihn in alle Windrichtungen über Erde und Meer hin verstreut hat[76]. Wahrscheinlich kommt hierin die Grundaussage des Mythos zum Ausdruck, daß sich die Lebensordnung Ugarits, repräsentiert in Ba^{c}al, gegen alle Gefährdungen durchsetzt[77].

Die Aussage von Ba^{c}als Auseinandersetzung mit Mot erscheint auch im Bild der Fruchtbarkeit. Ba^{c}al = Leben = Fruchtbarkeit ist immer wieder bedroht, genauso wie die Natur nach dem Aufblühen wieder dem Verwelken unterliegt. Trotzdem bleibt es problematisch, wenn im ganzen Mythos nur eine dichterische und mythische Wiedergabe eines jahreszeitlichen Kreislaufs der Natur gesehen wird, wie DE MOOR es versucht hat. Er geht dabei von Tafel KTU 1.3 aus, die er dem Mythos voranstellt; dabei soll das Herbstfest/Neujahrsfest geschildert werden. Danach kommen 1.1 und 1.2, worin weitere Naturvorgänge von Winter und Frühling geschildert werden. Der Tod Ba^{c}als ist schließlich im Sommer die Zeit, wenn durch die Hitze die Vegetation stirbt. Am Ende von 1.6 siegt Ba^{c}al über Mot, sodaß zyklisch 1.3 mit der Siegesfeier wieder gut anschließt. Damit wird der ganze Mythos zu einem in sich geschlossenen Kreis der regelmäßigen Wiederkehr. - Ohne jetzt im Detail auf DE MOORs Hypothese einzugehen[78],

---

75 vgl. das Verhalten von Anu gegenüber Ereškigal in *Nergal und Ereškigal*.
76 vgl. 1.6 II 34f gegenüber 1.6 V 17 - 19.
77 STOLZ 1982, 1o3.
78 vgl. dazu KINET 1978, 237f und STOLZ 1982, 86f.

bleibt zu bedenken, daß die Voranstellung von Tafel 1.3 keineswegs gesichert erscheint. Denn 1.3 V 18 scheint durch die Erwähnung von Mot schon auf die Auseinandersetzung zwischen Mot und Ba^{c}al hinzudeuten, die in 1.4 VII beginnt. Ebenso erschwert die Erwähnung von sieben Jahren in 1.6 VI 8 die Annahme eines Zyklus von nur einem Jahr; schließlich ist auch die Identifikation Mot = Sommerhitze = reifes Getreide nur ein Aspekt, der Mot im Mythos zukommt[79]. Somit muß eine so rigorose Durchführung einer jahreszeitlichen Deutung des Mythos wohl abgelehnt werden, auch wenn Bezüge zu Wachstum und Aufhören des Wachstums nicht zu übersehen sind, was aber im Zusammenhang mit dem Wettergott Ba^{c}al nicht verwundern darf.

Es dürfte daher am besten sein, den Ba^{c}als-Zyklus primär als Geschichte Ba^{c}als zu sehen[8o], sein Leben, seine Kämpfe, seine Niederlage, seine Wiedererweckung, seine Königsherrschaft und indirekt auch seine Taten für den ugaritischen Menschen. Er gibt Fruchtbarkeit, aber er gibt sie nicht automatisch, entsprechend einem 'seasonal pattern'. Vielmehr zeigt gerade die Fensterepisode, die ein Detail des Ba^{c}altempels in Ugarit beschreibt, daß Ba^{c}al bewußt festsetzt, wann ein Fenster im Palast eingebaut wird, d.h. wann der Regen (und damit die Fruchtbarkeit) ins Land zurückkehren[81]. Ähnlich sagt auch ^{c}Anat in 1.4 V 68, daß Ba^{c}al es ist, der den Zeitpunkt für den Regen festlegen wird.

Die Betonung der Fruchtbarkeit und der Aussagen über die Geschichte Ba^{c}als deuten auf die Vielschichtigkeit des Mythos hin. Ba^{c}als Kämpfe mit Mot und Yam geben dem Mythos auch einen politisch-religionsgeschichtlichen Aspekt, indem in diesen Kämpfen wohl eine Erinnerung daran anklingt, daß Ba^{c}al ursprünglich keine dominierende Stellung im ugaritischen Pantheon innegehabt hat. Genauso sind die Funktionen, die Mot und Yam zukommen, nicht nur negativ, sondern beide verkörpern in Ugarit auch Be-

---

79 vgl. STOLZ 1982, 95f.
8o GESE 197o, 74: "Das Epos hat sich also deutlich von der jahreszeitlichen Bindung gelöst, erzählt die 'Geschichte' Ba^{c}als, auch wenn dem Inhalt dieser Geschichte die Naturphänomene des Jahres zugrundeliegen".
81 KINET 1981, 82.

reiche, auf die der Mensch angewiesen war. Und in der Episode des Palastbaus sind eventuell sogar Elemente zu erkennen, die dem Bereich einer Familiengeschichte zugeordnet werden können. Daher muß man für den Ba^{c}als-Zyklus mit einer großen Vielschichtigkeit rechnen, in der Gegebenheiten aus den Bereichen Religion, Kult, Fruchtbarkeit und Politik ineinander verflochten worden sind. Und die daraus entstandene literarische Gestaltung bringt "die Welt Ugarits in *einem* Zusammenhang zur Darstellung"[82]. Der ganze *Ba^{c}al-Mythos* kann daher als Antwort auf Fragen gelten, die für den ugaritischen Menschen einen Beitrag zur Lebensbewältigung darstellten.

c) Enkidus Abstieg in die Unterwelt

Die zwölfte Tafel der ninivitischen Version des *Gilgameš-Epos* ist eine weitgehend wörtliche Übersetzung eines Teils der sumerischen Dichtung *Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt*[83]. Warum dabei das ursprüngliche Epos um diese Tafel erweitert wurde, ist unklar; eventuell sollten die detaillierten Auskünfte über die Unterwelt, die Enkidu hier an Gilgameš gibt, nicht in Vergessenheit geraten. Ohne jetzt näher auf die Funktion des Unterweltsgangs für das ganze Epos einzugehen[84], sollen kurz einige Elemente beschrieben werden, die für den weiteren Vergleich notwendig sind.

Die Tafel beginnt mit der Klage des Gilgameš, daß ihm *pukku* und *mekkû*[85] in die Unterwelt gefallen sind. Gilgameš legt auf diese beiden magischen (?) Gegenstände, die ihm in der sumerischen Dichtung von Inanna geschenkt worden sind, großen Wert, sodaß

---

82 STOLZ 1982, 1o3.

83 vgl. A.FALKENSTEIN, RLA 3, 361 - 363; eine Übersetzung der sumerischen Dichtung bei KRAMER 1964, 199 - 2o5.

84 vgl. dazu TIGAY 1982, 1o5 - 1o7. 245; die Hinzufügung der 12. Tafel könnte Beschwörungspriestern zuzuschreiben sein, die an Gilgameš als Herrscher und Richter in der Unterwelt besonderes Interesse zeigten.

85 Zur Bedeutung von *pukku* und *mekkû* vgl. VON SODEN (AHw s.v.), der an 'Trommel' und 'Trommelstock' denkt bzw. LANDSBERGER, WZKM 56 (196o) 124f, 'Reifen' und 'Treibstecken'. - Eine Sammlung der bisher gemachten Deutungen mit einem weiteren Vorschlag jetzt bei DUCHESNE-GUILLEMIN 1983.

er sie unbedingt zurückbekommen möchte. Enkidu erklärt sich daraufhin bereit, in die Unterwelt hinabzusteigen, um die beiden Gegenstände zu holen (G XII 6 - 1o). Als Vorbereitung für den Gang in die Unterwelt erhält er von Gilgameš eine Reihe von Anweisungen, wie er sich dort verhalten muß, damit ihn nicht der 'Aufschrei der Erde' packt. Die Verbote, die hier Enkidu auferlegt werden, erinnern an die Anweisungen Eas für Nergal, der bei seinem Gang in die Unterwelt ebenfalls gewisse Dinge nicht tun darf. Hervorzuheben ist, daß diese Anweisungen in G XII beinahe formelhaft wirken und zum Teil nicht direkt auf Enkidu Bezug nehmen. Denn die Anweisungen betreffs Frau und Kind fügen sich schlecht in den Zusammenhang des übrigen Epos ein, wo Enkidu ehelos und kinderlos war (G XII 24 - 27).

Mit diesen Anweisungen ausgerüstet, macht sich Enkidu auf den Weg in die Unterwelt, ohne jedoch diese Verbote einhalten zu können. Daher unterliegt er der Macht der Unterwelt, sodaß er nicht mehr aus ihr zurückkehren kann. - Ähnlich wie Ninšubur in *Inannas Gang in die Unterwelt* beginnt auch Gilgameš seinen Bittgang zu den drei Göttern Enlil, Sin und Ea, damit sie den in der Unterwelt festgehaltenen Enkidu daraus befreien. Wiederum ist Ea bereit, helfend einzugreifen; er wendet sich an Nergal[86], damit dieser ein Loch in der Erde öffne, durch das Enkidus Geist die Unterwelt verlassen kann (G XII 78 - 84). Auch wenn hier von Enkidus Totengeist die Rede ist, der aus der Unterwelt emporsteigt, dürfte dieses Emporsteigen nicht so sehr das Ergebnis einer Totenbeschwörung sein, sondern m.E. eher der Rückkehr aus der Unterwelt in anderen Mythen von einem Unterweltsgang entsprechen. Diese Rückkehr Enkidus wird durch Nergal bewirkt, der hier eine ähnliche Funktion zu haben scheint wie galaturra und kurgarra in *Inannas Gang in die Unterwelt*. Auch die sumerische Version scheint dieses Verständnis nahezulegen, da dort anscheinend nicht von Enkidus Geist gesprochen wird, der die Unterwelt verläßt, sondern Enkidu selbst[87].

---

86 in der sumerischen Version an Utu, vgl. KRAMER 1964, 2o5.
87 vgl. KRAMER 1964, 133 und KRAMER, Gilgamesh: Some new Sumerian Data, in: P.GARELLI (Hg), Gilgameš et sa légende, Paris 196o, 59 - 68; S. 67 liest er die entsprechende Zeile: šubur-a-ni kur-ta mu-ni-e-dè: "his (that is, Gilgamesh's)

Nach seiner Rückkehr aus der Unterwelt belehrt Enkidu seinen Freund über das Schicksal der Toten in der Unterwelt. Mit diesem Gespräch der beiden Gefährten endet die akkadische Tafel, doch es bleiben einige Fragen offen: Es wird hier nicht mehr auf *pukku* und *mekkû* eingegangen, deretwegen Enkidu in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Ebenso fehlen Hinweise auf Enkidus weiteres Schicksal. Daher scheint (in der sumerischen Dichtung) derzeit das Ende noch zu fehlen[88], das wohl davon berichtet haben dürfte, daß Enkidus 'Rückkehr' aus der Unterwelt nur vorübergehend gewesen und er von den Unterweltsdämonen (?) wieder in die Unterwelt zurück gebracht worden ist.

Dieser geraffte Überblick über Enkidus Abstieg in die Unterwelt läßt sicher manche Fragen unbeantwortet; doch glaube ich, daß die hier gegebenen Hinweise ausreichen, um auch diesen Text im folgenden zusammenfassenden Vergleich einbeziehen zu können.

d) Die literarischen Elemente des Unterweltsgangs

Die in diesem Kapitel besprochenen literarischen Texte sowie die zwei Versionen von *Nergal und Ereškigal* haben das Thema des Unterweltsgangs gemeinsam. Es stellt sich somit die Frage, ob in diesen Texten ein im Alten Orient verbreitetes Mythologem 'Unterweltsgang' aufgegriffen und literarisch verarbeitet worden ist. Um diese Frage beantworten zu können, scheint es zielführend zu sein, sowohl die handelnden Götter[89] als auch die einzelnen inhaltlichen Elemente, die Sinneinheiten darstellen, besonders zu berücksichtigen.

Folgende sieben Charaktere treten in den Texten auf, die für den Unterweltsgang von wesentlicher Bedeutung sind: Held - Partner des Helden - Helfer - Retter - Feind - Verfolger - Substitut. Weitere Götter, wie z.B. Anu in *Nergal und Ereškigal*, El

---

servant ascended out of the Nether World ...", was darauf hindeutet, daß Enkidu die Unterwelt verläßt "'in the flesh' rather than as a ghost".

88 FALKENSTEIN, RLA 3, 363.

89 Der Einfachheit halber wird hier nur von Göttern gesprochen; dies ist berechtigt, da die Rolle von Gilgameš und Enkidu in G XII der Rolle der übrigen Götter entspricht.

im *Ba^{c}al-Mythos* oder Enlil und Nanna in *Inannas Gang in die Unterwelt* glaube ich hier vernachlässigen zu können, da sie m.E. nicht so sehr im Unterweltsgang, sondern eher in der literarischen Rahmung ihre Funktion erhalten. So trägt Enlils bzw. Nannas ablehnendes Verhalten wenig zum Unterweltsgang selbst bei, sondern ihre Ablehnung hat die Funktion der Verzögerung, ohne die jedoch der Unterweltsgang ebenfalls verständlich ist. Genauso ist Anu in *Nergal und Ereškigal* als oberste Instanz im Pantheon für den Unterweltsgang nicht von entscheidender Bedeutung, im Gegensatz zu den Hauptcharakteren.

Der Held geht in die Unterwelt, an seinem weiteren Schicksal ist die ganze Erzählung interessiert. In den Fällen, wo er auch ein zweites Mal selbst in die Unterwelt geht, gehört ihm die Sympathie innerhalb der Erzählung. Diese verliert er jedoch, wenn er auf seinem zweiten Unterweltsgang einen Ersatz an seiner Stelle zur Unterwelt sendet. Dieser 'Stellvertreter' wird dadurch beinahe zum neuen 'Helden'.

Der Partner des Helden kann als Bote oder Gefährte auftreten, wobei seine Funktion hauptsächlich darin gesehen werden kann, daß er den Helden absichert. Entweder berät er den Helden oder er setzt sich für dessen Rettung ein, wenn dieser dem Feind unterlegen ist. Die Funktion des Partners kann - wie in *Nergal und Ereškigal* - vom Helfer übernommen werden, sodaß auf das Auftreten des Partners verzichtet werden kann.

Der Helfer selbst weiß Rat, um den Helden aus seiner ausweglosen Situation zu befreien. Allerdings greift er nicht selbst helfend ein, sondern er erschafft oder beauftragt dazu jemand anderen, der damit zum Retter des Helden wird, indem er dessen (zumindest zeitweilige) Rückkehr aus der Unterwelt ermöglicht.

Zwei Charaktere müssen schließlich als Widersacher des Helden gelten: Der Feind überwindet ihn durch Kampf oder Charme/List, weshalb der Held aus dessen Macht befreit werden muß. Nach dieser Rettung des Helden tritt der Verfolger auf. Seine Funktion besteht darin, den Helden (oder einen Ersatz) wieder in die Gewalt des Feindes zurückzubringen.

Die folgende Tabelle zeigt die einzelnen Götter und ihre Rolle,

die ihnen innerhalb der besprochenen Texte zukommt:

	IG sum:	IG akk:	NE:	G XII:	BA^{c}AL:
Held	Inanna	Ištar	Nergal	Enkidu	Ba^{c}al
Partner	Ninšubur	Papsukkal		Gilgameš	Gpn + Ugr
Helfer	Enki	Ea	Ea	Ea	Šapaš
Retter	galaturra kurgarra	Aṣušunamir		Nergal	^{c}Anat
Feind	Ereškigal	Ereškigal	Erešk.	'Erde'	Mot
Verfolger	Dämonen	Namtar	Namtar		
Substitut	Dumuzi	Tammuz			

Ähnlich wie die einzelnen Charaktere weitgehende Übereinstimmung zeigen, so auch die für den Fortgang der Erzählung notwendigen Elemente, die Sequenz der Handlungsschritte. Im wesentlichen lassen sie sich auf folgende beschränken[90]:

A Ein direkter oder indirekter Verstoß gegen die bestehende Ordnung wird zum auslösenden Moment, daß der Held in die Unterwelt geht.

B Der Held sichert sich vor diesem Gang ab, indem er seinen Partner informiert und/oder vom Helfer Anweisungen für das richtige Verhalten in der Unterwelt erhält.

C Der Eintritt in die Unterwelt stellt die erste Gefährdung für den Helden dar, der er bereits unterliegen kann.

D Der Feind überwindet den Helden.

E Der Partner und/oder der Helfer bereiten von außen die Rettung vor.

F Der Retter tritt auf, der zum Zweck der Rettung geschaffen wird oder speziell zur Rettung beauftragt wird.

G Der Feind wird durch Trick oder Gewalt überwunden.

H Der Held verläßt die Unterwelt, allerdings wird seine Rück-

---

90 vgl. zu diesen Elementen auch PROPP 1975, 31ff, der von "Funktionen" spricht, die für die Struktur einer Erzählung ausschlaggebend sind. Trotz der unterschiedlichen Terminologie gegenüber PROPP haben die hier angeführten Elemente eine recht ähnliche Bedeutung; vgl. auch BURKERT 1982, 66 - 68, der gezeigt hat, daß die "Funktionen" von PROPP auch in der Erzählstruktur von *Ištars Gang in die Unterwelt* vorkommen.

kehr verlangt bzw. er muß eine Ersatzperson stellen. Dieses Element kann als Mitte und Wendepunkt der Erzählung gelten.

I Der Verfolger sucht nach dem Helden oder nach dem Ersatz.

J Der Held bzw. sein Substitut entkommt vorübergehend dem Verfolger.

K Der Held bzw. sein Substitut wird vom Verfolger entdeckt.

L Rückkehr in die Unterwelt, entweder als gewaltsame Verschleppung oder als erneuter Abstieg in die Unterwelt.

M Endgültiges Bleiben in der Unterwelt, wodurch eine neue bestehende Ordnung geschaffen wird; die ursprüngliche Situation ist dadurch in irgendeiner Weise wieder hergestellt.

Am Ende des Kapitels ist anhand einer Tabelle versucht, die Existenz dieser Elemente in den besprochenen Texten aufzuzeigen (vgl. S. 154f).

Wie ein Blick auf die Tabelle zeigt, enthält keiner der besprochenen Texte alle Elemente des Unterweltsgangs. In *Inannas Gang in die Unterwelt* und in der Sultantepe-Version von *Nergal und Ereškigal* ist das Schema am besten und vollständigsten greifbar. Starke Abweichungen bzw. das Fehlen zahlreicher Elemente können in der Amarna-Version, im *Gilgameš-Epos* und im *Ba^{c}al-Mythos* festgestellt werden. Doch auch diese Abweichungen lassen sich mühelos erklären. Die Amarna-Version von *Nergal und Ereškigal* kennt nur einen Unterweltsgang, der Nergals zweitem Abstieg in die Unterwelt in S entspricht. Daher fehlen hier die Elemente B - H. Allerdings wirkt sich das Fehlen dieser Elemente keineswegs störend für das Verständnis des Textes aus, da die übrigen Elemente in der richtigen Reihenfolge auftreten[91]. Trotz dieser 'Kurzfassung' der Amarna-Version bleibt der Unterweltsgang klar erkennbar.

Nur auf Vermutungen gestützt bleiben Versuche, das Fehlen der Elemente I - M in G XII zu erklären. Aber es wäre immerhin möglich, daß in der akkadischen Übernahme aus dem Sumerischen bewußt auf das Ende der sumerischen Version verzichtet wurde, da man nicht am Unterweltsgang, sondern mehr an der Schilderung der Zustände in der Unterwelt interessiert war.

---

91 vgl. auch die Prinzipien PROPPs 1975, 27 - 3o.

Genauso fehlen im *Ba^{c}al-Mythos* die Elemente I - M. Die Tatsache dürfte sich m.E. dadurch erklären lassen, daß Ba^{c}als Abstieg in die Unterwelt nur eine Episode innerhalb der ganzen Geschichte über Ba^{c}al darstellt, wo ein erneuter Abstieg Ba^{c}als nicht dem Kontext entsprochen hat. Ein ungefährer Anklang an diesen zweiten Abstieg des Helden in die Unterwelt könnte eventuell in der erneuten Auseinandersetzung zwischen Mot und Ba^{c}al in 1.6 V und VI vorhanden sein. Ebenso vom Schema des Unterweltsgangs abweichend ist die Episode von ^{c}Aṯtars mißglücktem Versuch, die Herrschaft auszuüben, in dem nicht direkt auf Ba^{c}als Schicksal Bezug genommen wird. Daher wird man für den Ba^{c}als-Zyklus eingestehen müssen, daß das Schema des Unterweltsgangs durchaus zu erkennen ist, aber daß es dem größeren Ganzen untergeordnet wurde. Durch diese Einbindung in den Gesamtkontext weicht daher die Gestaltung von Ba^{c}als Abstieg ins Reich des Mot von dem - in mesopotamischen Texten ziemlich sorgfältig beachteten - Schema ab.

Abschließend sei noch folgendes vermerkt: Von den besprochenen Texten sind jene zu unterscheiden, die vordergründig auch von einem Abstieg bzw. Sturz eines Gottes in die Unterwelt sprechen, die aber nicht als Unterweltsgang interpretiert werden dürfen. So ist der in Jes 14, 12 - 15 zugrundeliegende Mythos von Helel ben Šaḥar[92] kein Unterweltsgang, sondern er dürfte vielmehr eine Gigantomachie widerspiegeln. Auch das Verschwinden des Wettergottes von Nerik in der Unterwelt[93] steht nicht mit den Texten eines Unterweltsgangs in Zusammenhang. Schließlich sei nochmals auf die sumerische Dichtung *Enlil und Ninlil* verwiesen. Trotz der zahlreichen Berührungspunkte, die zwischen ihr und den Liebesmotiven in S festgestellt werden konnten, ist ein Ver-

---

92 vgl. die bisher gemachten Vorschläge für eine Vorlage des Mythos bei McKAY 197o, 452 - 456. Eventuell läßt sich der Mythos so rekonstruieren: Ein junger Himmelsgott, Helel ben Šaḥar, setzt sich in den Kopf, die Herrschaft über die Götter an sich zu reißen. Dieser Anspruch wird wohl durch die Erwähnung des Throns, des Bergs der Versammlung, durch den Vergleich mit dem höchsten Gott deutlich (Jes 14, 12f). Das Ergebnis des Kampfes wird in Jes 14, 15 berichtet: Helel wird in die äußerste Unterwelt gestürzt, als Strafe für seinen Angriff auf die herrschenden Götter.

93 vgl. dazu HAAS 197o, 1o1 - 1o7.

gleich in bezug auf eine Gestaltung als Unterweltsgang nicht möglich, da der Text von *Enlil und Ninlil* vielleicht eine Liturgie wiedergibt[94], in der es hauptsächlich um die Zeugung der Götter Nergal, Ninazu und Enbilulu geht. Auch ist Enlils Abstieg in die Unterwelt völlig anders motiviert als der Gang des Helden in den besprochenen Texten.

Damit läßt sich folgendes Ergebnis festhalten: Die Tabellen zeigen, daß die besprochenen literarischen Gestaltungen ohne Zweifel eine gemeinsame 'Großstruktur' aufweisen, auch wenn - wie häufig in solchen strukturalistischen Vergleichen - Details voneinander abweichen. Die 'Großstruktur' erlaubt es, von einem Mythologem 'Unterweltsgang' zu sprechen, das im Alten Orient recht weite Verbreitung gefunden hat. Mit Hilfe dieses Mythologems werden dabei Aussagen über die Weltordnung gemacht, d.h. wie ein Gott versucht, im eigenen Interesse - allerdings ohne Erfolg - in diese Weltordnung einzugreifen. Aber hinter dieser mythologischen Erzählweise vom Leben und Schicksal der Götter lassen sich immer wieder die menschlichen Fragen nach der Bewältigung des Todes erkennen. Und obwohl im Mythos auf der Ebene der Götter diese Fragestellung abgehandelt wird, bleiben die Mythen über den Abstieg in die Unterwelt auch von einem allgemein menschlichen Interesse.

---

94 vgl. BEHRENS 1978, 238; ablehnend dazu COOPER 198o, 179.

	IG sum:	IG akk:	G XII:
A	1-3; vgl. 191ff. 2o4ff: Anspruch auf Herrschaft über Unterwelt	1-3: Anspruch auf Herrschaft über Unterwelt	1-1o: *pukku* und *mekkû* sind aus der Unterwelt zu holen
B	14ff: Ausrüstung mit me und Kleidern 28ff: Beauftragung Ninšuburs für Rettung	vgl. 42ff: Anlegen besonderer Kleider, vgl. 81ff: Beauftragung Papsukkals für Rettung	11-31: Gilgameš' Ratschläge für Enkidu
C	129ff: Beraubtwerden der Kleidung	42ff: Beraubtwerden der Kleidung	32ff: Mißachtung der Ratschläge
D	167ff: Blick des Todes	69ff: Krankheiten werden auf Ištar losgelassen	5off: Enkidu wird von der 'Erde' gepackt
E	184ff: Klage Ninšuburs vor Enlil, Nanna und Enki	81ff: Klage Papsukkals vor Sin und Ea	54ff: Klage Gilgameš' vor Enlil, Sin und Ea
F	222ff: Erschaffung von galaturra und kurgarra	91ff: Erschaffung von Aṣušunamir	77ff: Auftrag für Nergal, Enkidu herauszulassen
G	254ff: Ereškigal wird überlistet	vgl. 93ff: Ereškigal wird überlistet	83: Nergal öffnet Loch in der Erde
H	285ff: Verlassen der Unterwelt und Forderung nach Substitut	119ff: Verlassen der Unterwelt und Forderung nach Substitut	84: Totengeist/Enkidu verläßt die Unterwelt
I	348ff: Galla-Dämonen ergreifen Dumuzi in Kullab		
J	368ff: Gebet Dumuzis vgl. UET 6 11: 35ff: Flucht zu Geštinanna		
K	vgl.UET 6 11:65ff: Dämonen finden ihn	131ff: Klage Belilis um Tammuz	
L			
M	4o1ff: Wechsel von Dumuzi/Geštinanna	136ff: Wechsel von Tammuz/Belili (?)	

BA^{c}AL:	NE A:	NE S:
1.4 VII 45ff; vgl. VIII 35ff: Anspruch auf Herrschaft über Unterwelt	vgl. 26ff: Verweigerung des Respekts gegenüber Unterwelt	II 1ff: Verweigerung des Respekts gegenüber Unterwelt
1.4 VII 52ff: Botschaft an Gpn und Ugr für Mot 1.5 II 8ff: 'Unterwerfungsangebot' 1.5 V 6ff: Anweisungen von Šapaš		II 23ff: Anweisungen von Ea
1.5 V 17ff: Absicherung durch Zeugung eines Stierkalbs		III 48ff: Eintritt durch sich Ausgeben als Götterbote
vgl. 1.6 II 15ff: Gefressenwerden von Mot		IV 4ff: Nergal unterliegt Ereškigals Verführung
1.5 VI 25ff: ^{c}Anats Suche und Trauer um Ba^{c}al; Ba^{c}als Begräbnis		
1.6 II 4ff: ^{c}Anats Suche nach Ba^{c}al und Mot		
1.6 II 25ff: Vernichtung von Mot		IV 21ff: Überlistung der Unterwelt durch Ausgeben als Bote
??? durch Textlücke unklar		IV 26ff; vgl. IV 48ff: Nergals Flucht IV 58ff: Absicht Namtars, Nergal zu holen
	28ff: Namtar verlangt Auslieferung Nergals	V 18ff; vgl. V 46ff: Namtar verlangt Auslieferung Nergals
	vgl. 32: Nergal ist unkenntlich für Namtar	vgl. IV 31ff; V 38ff: Nergal ist unkenntlich für Namtar
		V 53ff: Namtar erkennt Nergal (?)
	43ff: Nergals Abstieg mit Dämonen	VI 1ff: Nergals zweiter Abstieg
	75ff: Eroberung der Unterwelt	VI 3off: Endgültiger Eintritt bei Ereškigal

6) Die Beschreibung der Unterwelt in *Nergal und Ereškigal*

Nachdem in den beiden vorhergegangenen Kapiteln bereits laufend auf die Unterwelt Bezug genommen worden und die Vorstellung der Unüberwindbarkeit der Unterwelt und ihrer Gesetze zum Ausdruck gekommen ist, sind hier nur noch systematisch die 'äußeren' Elemente der Unterwelt zusammenzustellen. Wer bewohnt sie, wie wird ihre lokale Ausdehnung geschildert, wie wird ihr Zustand beschrieben? Die Antworten darauf werden aus der Sultantepe-Version von *Nergal und Ereškigal* und teilweise auch aus den zeitlich nahestehenden literarischen Kompositionen des *Gilgameš-Epos*, von *Ištars Gang in die Unterwelt* und von der *Vision des Kummâ* zu geben versucht. Dadurch sind zwar bei weitem nicht alle Elemente der mesopotamischen Unterweltsvorstellung berührt, doch glaube ich, daß diese Einschränkung gerechtfertigt ist. Denn es ist darauf hinzuweisen, daß es wohl zu keiner Zeit eine allgemein gültige Auffassung über die Unterwelt gegeben hat, sondern daß verschiedene - nicht harmonisierte - Vorstellungen nebeneinander existierten. Wenn auch der Mythos die Anschauungen über die beiden ursprünglich unabhängigen Unterweltsherrscher Ereškigal und Nergal harmonisiert, so bleiben viele Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander bestehen. Als Beispiel kann die Konzeption gelten, einerseits die Unterwelt durch 7 Tore, andrerseits durch den Fluß Hubur[1] abzuschließen. Mit Recht warnt LAMBERT davor, die verschiedenen Vorstellungen zu harmonisieren[2]. Daher sollen die folgenden Überlegungen auch nicht mehr sein als die Bestandsaufnahme eines Teils der Vorstellungen, die in nass. Zeit verbreitet waren.

a) Die Bezeichnungen für 'Unterwelt'

Aus der Fülle der Namen für die Totenwelt, die TALLQVIST gesammelt hat, finden sich in *Nergal und Ereškigal* nur solche, die das Totenreich als Stadt bzw. Land/Erde bezeichnen.

---

1 vgl. RLA 4, 478f.
2 LAMBERT 198o, 59.

Die Vorstellung von der Unterwelt als Stadt ist in der Bezeichnung *irkalla* noch erkennbar[3]. An die ursprüngliche Vorstellung einer Stadt und deren räumliche Ausdehnung könnte eventuell die Wendung *ašibūt qirib* ᵈ*irkalla* (S II 7; III 53; V 8.24; vgl. VI 46) erinnern, während die Verbindung *parṣi* ᵈ*irkalla* (V 1o) nur noch die Verwendung als Eigenname zeigt. Dieselbe Verwendung findet sich auch in IG 4, G VII iv 33 und im *Erra-Epos* I 135 und IV 123.

Der Ausdruck *erṣetu* ist der beliebteste und häufigste akkadische Ausdruck für Unterwelt[4], der allerdings in S nie in absoluter Verwendung belegt ist. Beispiele für einen absoluten Gebrauch sind IG 44.85; G VII iv 15.5o.51; G XII 51 - 53. 56f oder die *Vision des Kummâ* Z 3o.42.45.47.59.62. Der absolute Ausdruck 'Erde' kann durch ein Attribut näher bestimmt werden, wobei aber die Bedeutung 'Unterwelt' immer von *erṣetu* abhängig ist[5]. So findet man in S V 1o; VI 6 den Begriff *erṣetu rabītu*, hinter dem man unschwer die sumerische Bezeichnung ki-gal erkennen kann. Diese Bezeichnung ist als so typischer Unterweltsbegriff gesehen worden, daß sogar die Herrscherin der Unterwelt als 'Herrin des großen Landes' (ereš-ki-gal) bezeichnet wurde. Einen ähnlichen Ausdruck, nämlich *erṣetu rapištu* (weite Erde), bringt die Amarna-Version in Z 83. - Eine weitere wesentliche Komponente des 'Landes' der Unterwelt klingt im sumerischen Terminus kur-nu-gi$_4$-a (Land ohne Wiederkehr) an. Die semitische Übersetzung *erṣet lā tāri* findet sich in S I c; IV 19 und VI 46, die sumerische Form im Fragment aus Uruk (W III 3). Häufig wird dieser Ausdruck auch in IG verwendet (IG 1.12.41.63.[76]. 86.93.94).

Die in *Nergal und Ereškigal* genannten Namen, welche die Komponente Stadt/Erde verdeutlichen, stellen zwar nur einen kleinen Teil der möglichen Unterweltsbezeichnungen dar, allerdings ist diese Auswahl bewußt getroffen worden. Denn auch die Topographie der Unterwelt, wie sie dieser Text beschreibt, entspricht den Vorstellungen Stadt/Land, während der Aspekt des Wassers sowohl

---

3 vgl. AHw 242b, sum. eri-gal: 'große Stadt'.
4 TALLQVIST 1934, 9.
5 TALLQVIST 1934, 14.

in den Namen als auch in der Topographie fehlt.

b) Die Topographie der Unterwelt

Die Kosmologie, die sich in S widerspiegelt, kennt nur eine zweiteilige Trennung von Himmel und Unterwelt, gegenüber sonstigen Vorstellungen von Himmel - Erde - Unterwelt, von mehreren Himmeln[6] oder von einer Dreiteilung der Erde[7]. Himmel und Unterwelt sind dabei durch eine Treppe verbunden, eine Vorstellung, die bisher nur in diesem Text für Mesopotamien bezeugt ist; daher läßt sich auch kaum etwas exakt über die Lokalisation dieser Verbindung zwischen Himmel und Unterwelt aussagen[8]. Auf dieser Treppe gehen Kaka, Namtar und Nergal auf und ab, wenn sie in die jeweils andere Hälfte des Kosmos wollen (S I 16.53; IV 26; V 13.42; VI 18). Das dabei verwendete Verbum *elû* ist auch in A 8 im Zusammenhang mit Namtars Botengang in den Himmel zu finden. Das Wortpaar *elû* - *warādu* dürfte sogar eine recht feste Wendung gewesen sein, um die Verbindung zwischen Himmel und Unterwelt auszudrücken. So ist in S I e - h. 31 - 34 und in A 4f von 'heraufsteigen - hinabsteigen' die Rede, ebenso in IG 85 oder in einem späten astronomischen Text, der sich auf Nergals Hinabsteigen und Heraufsteigen bezieht[9]. Aber auch außerhalb des episch-mythischen Kontextes ist diese Wendung nicht ungeläufig, vgl. z.B. EA 264:15 - 19 oder *Ludlul bēl nēmeqi* II 46f:

> *ina ṭa-a-bi i-ta-ma-a i-li ša-ma-'i*
> Geht es gut, schwören sie, in den Himmel hinaufzusteigen,
> *ú-taš-šá-šá-ma i-dab-bu-ba a-rad ir-kal-la*
> sie sind betrübt und reden (davon), in die Unterwelt hinabzusteigen.

Trotz dieser Belege bleibt die Verbindung des Wortpaares mit

---

6 vgl. RLA 4, 411f.
7 vgl. KAR 3o7:34ff (= TuL Nr. 7), wo die 'obere Erde' als Wohnung der Menschen, die 'mittlere Erde' als Wohnung Eas und die 'untere Erde' als Wohnung der Anunnaku genannt sind.
8 für die möglichen Zugänge zur Unterwelt von der Erde aus siehe KRAMER 196o, 63f und HEIDEL 1949, 171.
9 siehe VON WEIHER 1971, 82f.

einer Treppe auf die Sultantepe-Version beschränkt. Allerdings erinnert diese Szenerie sehr stark an Gen 28,12ff, an den Traum Jakobs in Bethel[10]. Der Patriarch sieht in seinem Traum, wie die Engel Jahwes auf einer Treppe (סלם) hinauf- und heruntersteigen (עלים וירדים). Der hebräische Ausdruck סלם ist dabei als Entlehnung vom akkadischen Nomen *simmiltu* zu betrachten, wobei jedoch eine Metathesis vollzogen wurde[11]. Der Unterschied zwischen der Treppe im akkadischen Text und in Gen 28 ist lediglich in der Tatsache zu sehen, daß sie in Gen 28 Himmel und Erde verbindet, während im Mythos die Treppe in die Unterwelt führt[12]. Allerdings soll dieser Unterschied nicht überbewertet werden, da sich die Variation der Vorstellung zwanglos aus der verschiedenen Intention der beiden Texte ergibt.

Die Treppe, die Himmel und Unterwelt verbindet, mündet jeweils in einem Tor. Daher kann man vermuten, daß Himmel und Unterwelt in *Nergal und Ereškigal* ziemlich spiegelbildlich gedacht wurden. Dem Himmelstor entspricht das Unterweltstor, dem Vorhof des Himmels der Vorhof der Unterwelt, dem Himmelspalast der Palast in der Unterwelt. Das Himmelstor wird 'Tor des Anu, Enlil und Ea' genannt (IV 27; V 1.14.43), eine Bezeichnung, die auch in den literarischen Texten über Etana bzw. Adapa nicht unbekannt ist. So gelangt Etana mit Hilfe eines Adlers ebenfalls an das Tor des Anu, Enlil und Ea[13], Adapa erreicht das Tor des

---

1o vgl. dazu auch A.R.MILLARD, The Celestial Ladder and the Gate of Heaven, ET 78 (1966/67) 86f.

11 LANDSBERGER, ZA 41 (1933) 23of.

12 In diesem Zusammenhang kann auch angemerkt werden, daß im hethitischen Bereich ein Beleg existiert, der von einer Leiter/Treppe spricht, über die die beschworenen Totengeister von der Unterwelt zur Erde emporsteigen, KUB XV 31 vs II 17 - 19:
17 nam-ma-kan ^{giš}KUN$_5$ KÙ.BABBAR *TU-DI-IT-TUM* KÙ.BABBAR ha-an-te-ez-zi
18 a-a-pí-ti an-da da-a-i *A-NA TU-DI-TUM*-ma-kan ha-zi-zi KÙ.BABBAR
19 an-da da-a-i
17 Dann legt er eine silberne Leiter und einen silbernen Brustschmuck in die erste Opfergrube
18 hinein, auf den Brustschmuck aber legt er ein silbernes
19 Ohr darauf.

13 S.LANGDON, The Legend of Etana and the Eagle, Paris 1932, 43:3; 47:35.

Anu, worin man eine verkürzte Ausdrucksweise sehen darf[14].

Diesem Himmelstor steht das Tor der Unterwelt gegenüber, in S als 'Tor der Ereškigal' (I 17; VI 19) bzw. als 'äußeres Tor' (III 18) bezeichnet[15]. Dieses besonders bezeichnete Tor dürfte wohl das erste der sieben erwähnten Unterweltstore sein, die Kaka bzw. Nergal durchschreiten müssen, als sie die Unterwelt betreten (I 2o - 26; III 41 - 47; VI 21 - 28). Der Zweck dieser Tore kann darin gesehen werden, daß sie das Totenreich gegen unerwünschte Eindringlinge abschließen. Neben der realistischen Vorstellung, daß damit eine siebenfache Mauer um die Unterwelt gezogen ist[16], dürfte wohl auch eine magische Komponente mitspielen, insofern hierin ein zusätzlicher magischer Schutz für die Unterwelt gesehen werden kann. - Das Verhältnis der 14 Tore in A (Z 67 - 74; vgl. 46 - 51) zu den 7 Toren in S ist nicht ganz eindeutig, da sich die beiden Traditionen nicht harmonisieren lassen. Vielleicht darf man aber vermuten, daß in A die 2 x 7 Tore eine weitere Steigerung der (magischen) Schutzfunktion andeuten sollen.

Nach dem Durchschreiten der 7 Tore gelangt man in den weiten Vorhof der Unterwelt, wie aus I 27; III 48 und VI 29 hervorgeht. In Analogie dazu wird auch ein Vorhof des Himmels (III 25; V 31.47) genannt. In diesem Vorhof spielt sich die Begegnung Ereškigals mit Kaka bzw. Nergal[17] ab, doch darf man annehmen, daß der eigentliche Wohnsitz Ereškigals als Palast gedacht wurde. So spricht Anu davon, daß er Kaka zum 'Haus der Ereškigal' schicken will (VI 46), und in A findet die Auseinandersetzung zwischen Nergal und Ereškigal *ina libbi bīti* (Z 77) statt. Auch nennt der Mythos einzelne Räume eines größeren Gebäudekomplexes, nämlich das *bīt narmaki* (Badehaus: II 45; III 6o; IV 5.34) und in IV 4of ist von Reinigungsriten für das ganze Haus die Rede.

---

14 EA 356:19.38
15 IG 12.93 spricht vom 'Tor des Kurnugia'
16 vgl. JACOBSEN 1976, 228; 7 Tore nennt auch IG 42 - 63. 94. 119 - 125 und der zweisprachige Text CT 16, Tf. 13:46f:
zi giš-gál kur-ra imina-bi
niš da-[lat erṣetim si-ba]
(Beschwörung) bei den sieben Toren der Unterwelt.
17 vgl. das Niederknien bzw. die Gespräche zwischen Ereškigal und Kaka/Nergal.

Zu diesen vereinzelten Hinweisen läßt sich IG 111. 116 hinzufügen, wo Ištar offensichtlich innerhalb der Unterwelt im Egalgina gefangengehalten wird. Expressis verbis ist in IG 41 vom Unterweltspalast die Rede, auch die sumerische Version von IG (Z 73.12o.126) erwähnt den Palast Ganzir.

Die Topographie der Unterwelt, die in der Sultantepe-Version von *Nergal und Ereškigal* deutlich wird, trägt m.E. einen wesentlichen Gesichtspunkt neu zu den bekannten Fakten über die mesopotamische Unterweltsvorstellung bei. Obwohl die Konzeption der Unterwelt nach 'irdischen' Erfahrungswerten bereits längst bekannt ist, überrascht doch die in dieser Dichtung zutage gekommene Auffassung, daß Unterwelt und Himmel einander weitgehend gleichen: An den beiden Enden der Treppe, welche die zwei kosmischen Bereiche trennt, finden sich Tor(e), Vorhof und Palast im Verhältnis von Bild und Abbild[18]. Diese spiegelgleiche Gegenüberstellung in der Topographie zeigt dabei nochmals die Trennung von Himmel und Unterwelt, aber auch ihre gegenseitige Abhängigkeit.

c) Das 'Leben' der Toten

Wenn gefragt wird, welche Vorstellungen über die Existenz nach dem Tod in *Nergal und Ereškigal* zutage treten, so läßt sich nur eine sehr eingeschränkte Antwort geben. Denn die Motive einer Liebesgeschichte, die in S zu finden sind, lassen keine Rückschlüsse auf das Leben der Toten zu; ebenso fehlt eine direkte Bezugnahme auf das Schicksal der Verstorbenen, da in der Dichtung keine Rede von menschlichen Toten ist. Die meisten Auskünfte für diese Frage müssen daher der Passage zu Beginn von Kol. III entnommen werden, eine Textstelle, die auch in IG und G vorkommt.

Der wenig einladende Charakter des Totenreiches bzw. des Zustands nach dem Tod, der in den beiden zuletzt genannten Texten deutlich wird, ist in S vor allem daran zu erkennen, daß die

18 Eine ähnliche, aber nicht so ausgeprägte Bild-Abbild Vorstellung spiegelt Ee IV 141ff oder KAR 3o7:3off wider.

Unterwelt als Ort des Dunkels und der Finsternis geschildert wird. Sie ist ein finsteres Haus, deren Bewohner das Licht entbehren müssen und im Dunkel verweilen (III b.2.5). Die Herkunft dieser Vorstellung, die sehr weit verbreitet ist[19], dürfte wohl in der Erfahrung liegen, die beim Betreten einer Höhle gemacht wird. Im Zusammenhang mit der Dunkelheit sind auch jene Stellen zu sehen, die von Unreinheit und Schmutz sprechen. Staub liegt auf den Türen und Riegeln (IG 12; G VII iv 4o), Staub und Lehm dienen als Speise (S III 3; IG 8.33; G VII iv 37), auch das Wasser, das die Toten zu trinken bekommen, ist trüb (IG 33; vgl. AnSt 5, 1955, 98:27). - Von diesem düsteren Bild der Unterwelt heben sich in S einige Stellen ab. So scheint es durchaus auch bessere Speisen für die Unterweltsbewohner zu geben, da nicht anzunehmen ist, daß Ereškigals Anteil am Festmahl der Götter nur aus Lehm und Staub besteht; ihr Bote soll doch den Tisch im Himmel abräumen (S I j.36.54). Ebenso warnt Ea in II 41ff (vgl. III 56ff) Nergal davor, weder Brot noch Fleisch noch Rauschtrank in der Unterwelt zu genießen. Auch die Vorstellung, daß sich Finsternis über die Unterwelt breitet, scheint nicht völlig durchgehalten zu sein, da Namtar feststellt, daß Nergal geflohen ist, bevor der Morgen aufleuchtete (S IV 49). Diese einzelnen Hinweise lassen daher vermuten, daß die Unterweltsvorstellungen, die in S verwendet werden, teilweise als literarischer Topos gelten müssen, der für die Gestaltung der Dichtung benützt wird, ohne in einer engeren Verbindung zum Kontext zu stehen bzw. sogar unharmonisiert neben anderen Vorstellungen zu stehen, die sich gut in die inhaltliche Konzeption einfügen.

---

19 Als ein Beispiel außerhalb Mesopotamiens sei die hethitische Bezeichnung der Unterwelt als dankui tekan bzw. dankuiš daganzipaš (dunkle Erde) erwähnt. So wird z.B. die Flucht des Alalu in die Unterwelt im *Kumarbi-Mythos* folgendermaßen beschrieben, KUB XXXIII 12o:13f:

13 ᵈA-la-lu-u-i ᵈA-nu-uš me-na-aḫ-ḫa-an-da za-aḫ-ḫa-in pa-iš tar-aḫ-ta-an-za-an ᵈA-la-lu-un

14 na-aš-ši pí-ra-an ar-ḫa píd-da-a-iš na-an-kán GAM-ta-an-da da-an-ku-wa-i tak-ni-i pa-it

13 Gegen Alalu lieferte Anu eine Schlacht (und) er besiegte Alalu.

14 Und dieser entfloh vor ihm; danach ging er in die dunkle Erde hinab.

Ebenso wird die Beschreibung der Toten als geflügelte, vogelgestaltige Wesen (III 4.7; IG 1o; G VII iv 38) im weiteren Kontext von *Nergal und Ereškigal* nicht aufgegriffen, obwohl diese Vorstellungen in den anderen Texten recht ausführlich geschildert werden. Enkidu sieht in seinem Traum von der Unterwelt (G VII iv 13ff) einen Mann, dessen Antlitz dem Anzu-Vogel ähnlich ist und der Adlerkrallen hat. Auch erlebt Enkidu in dem Traum, daß er selbst in eine Taube verwandelt wird. In ähnlicher Weise sind in der *Vision des Kummâ* einige Bewohner der Unterwelt mit Körperteilen versehen, die von Vögeln stammen (Z 44 - 48). Kummâ selbst jammert wie ein Täuberich (Z 37), wobei dieselben Ausdrücke verwendet werden wie in S III 7.

Die Auskunft, die in *Nergal und Ereškigal* über das weitere Geschick der Toten in der Unterwelt gegeben wird, ist damit sehr spärlich. Es werden zwar Elemente aufgegriffen, die im vorderen Orient verbreitet waren, aber diese Elemente sind nur schwach mit dem Gang der Erzählung verbunden. Daraus darf man wohl ableiten, daß dieser Text keine (oder recht wenige) Aussagen über die Existenz nach dem Tode treffen will, wohl aber - wie aus anderen Stellen hervorgeht - an der Unüberwindbarkeit des Todes festhält.

d) Die Bewohner der Unterwelt

Ereškigal und ihr Wesir Namtar sind in S die bedeutenderen Bewohner der Unterwelt; beide wurden schon im Kapitel über die Götter besprochen, sodaß sie hier nicht mehr berücksichtigt werden müssen. Neben den beiden Göttern nennt S in III 41 - 47 die sieben Torwächter. Dieselbe Reihenfolge findet sich auch in KAR 142 IV 12 - 15:

^{d}*ne-du*$_{8}$ ^{d}*ki-šár* ^{d}*en-da-šurim-ma*
^{d}*en-uru-ul-la* ^{d}*en-du*$_{6}$*-kù-ga*
^{d}*en-du*$_{6}$*-šuba* ^{d}*en-nu-gi*$_{4}$*-gi*$_{4}$
7 ^{d}*atê rabê šá* ^{d}*ereš-ki-gal*
Nedu, Kišar, Endašurimma, Enurulla, Endukuga, Endušuba (und) Ennugigi (sind) die 7 großen Torwächter der Ereškigal.

Obwohl alle sieben auch an anderen Stellen des mesopotamischen

Schrifttums begegnen, lassen sich vor allem über Nedu ausführlichere Aussagen treffen: Er ist der Oberpförtner der Unterwelt[2o] und man darf vermuten, daß er auch an jenen Stellen in S angesprochen ist, die nur ^{lú}*atû* ohne Nennung eines Namens schreiben[21]. Sein Aussehen wird in Z 47 der *Vision des Kummâ* folgendermaßen beschrieben[22]:

> Nedu, der Pförtner der Erde, hatte einen Löwenkopf, die Hände waren (die von) Menschen, die Füße (die) eines Vogels.

Zu den anderen Türhütern kann folgendes bemerkt werden: Kišar[23] ist wohl nicht mit Kišar im Götterpaar Anšar und Kišar (Ee I 12) zu identifizieren, da Kišar in diesem Paar das weibliche Element darstellt, während er hier als Pförtner männlich erscheint. Für Endašurimma, Endukuga und Endušuba, der in W IV 2 durch Nerubanda ersetzt wird, sind vor allem die euphemistischen Namen bezeichnend: "Herr, der die Hürde schützt"; "Herr der reinen Wohnung"; "Herr der glänzenden Wohnung"[24]. Vom Schrecken der Unterwelt wird nicht gern gesprochen, sodaß diese Namen sehr treffend gewählt sind. Deutlichere Beziehungen zur Unterwelt weisen lediglich Enurulla (bzw. Nerulla in W IV 1) und Ennugi(gi) auf, deren Namen "Herr der ewigen Stadt" bzw. "Herr der Nicht-Rückkehr"[25] aus Elementen gebildet werden, die auch als Unterweltsbezeichnungen verwendet werden. Der Unterweltscharakter von Ennugi wird auch in CT 25, Tf. 49:3 deutlich:

> ^{d}*en-nu-gi: bēl erṣetim*^{tim} *bēl lā ta-*⌈*a-ri*⌉
> Ennugi: Herr der Erde, Herr der Nicht-Rückkehr.

Die Türhüter, so gewinnt man zumindest aus den Texten den Eindruck, haben die Aufgabe, den Zugang zur Unterwelt zu kontrollieren. Denn als Nergal Einlaß begehrt, begibt sich der Türhüter (Nedu) zu Ereškigal, um die Ankunft des 'Wanderers' zu berichten (III 1o.12), ähnlich wie in IG nach einem Zwiegespräch mit Ištar er zu Ereškigal eintritt (IG 23f). Erst auf Befehl oder mit Er-

---

2o vgl. IG sum 78; KAR 227 III 19.46; CT 16, Tf. 13 II 49.
21 S I 18; III 9.11; IV 22; VI 2of; vgl. IG 13.14.21.25.37.39.43parr.
22 VON SODEN 1936, 22f.
23 vgl. TALLQVIST 1938, 342.
24 vgl. TALLQVIST 1938, 293.
25 vgl. TALLQVIST 1938, 3o5f.

laubnis der Unterweltskönigin darf der Türhüter sein Tor öffnen, um den Neuankömmling einzulassen. In S wird der Eintritt Nergals verzögert, wodurch die Spannung wächst. Namtar identifiziert ihn und erkennt ihn als den Gott, der die nötige Ehrerbietung schuldig geblieben ist.

Die Beschreibung von Nedu, wie sie aus der *Vision des Kummâ* zitiert worden ist, läßt die Vermutung zu, daß man sich auch die übrigen Bewohner der Unterwelt in einer ähnlichen Gestalt vorstellte. Zu solchen dämonenhaften Bewohnern der Unterwelt wird man auch die 14 Begleiter Nergals in der Amarna-Version rechnen dürfen, die allerdings im nass. Text nirgends erwähnt werden. Doch zeigt gerade die *Vision des Kummâ*, die in Z 42 - 49 einige Bewohner der Unterwelt beschreibt, daß auch in nass. Zeit solche Vorstellungen nicht unbekannt waren. Daß diese Vorstellungen in S nicht weiter ausgeführt wurden, dürfte wieder in der Absicht des Dichters begründet sein, in seiner Erzählung die Unterwelt in einem positiven Licht zu zeigen.

Es läßt sich nun vielleicht folgender Schluß über die Unterweltsvorstellungen ziehen, die in S zutage getreten sind: Der Ertrag, den sie gebracht haben, um das Material über die Unterwelt in Mesopotamien quantitativ zu erweitern, ist nicht allzu groß. Aber die Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen in das Konzept von S eingearbeitet wurden, tragen zum Gesamtverständnis der Sultantepe-Version bei: Die Erzählung setzt sich anhand von Nergals Schicksal mit der Erfahrung des Todes auseinander. Das Phänomen des Todes ist in die Sphäre des Göttlichen transponiert, womit der Mythos zu einem Stück mesopotamischer 'Theologie' wird. Die in diesem 'Reden über Götter' verwendete Ausdrucksweise des Dichters, d.h. seine bewußte Auswahl aus den unterschiedlichen, ihm geläufigen Vorstellungen über die Unterwelt, läßt seinen theologischen Versuch erkennen, seine beiden Götter in wenig abschreckenden Aspekten den Menschen bekannt zu machen. Die Beschreibung der Unterwelt in S ist daher kein 'Jenseitsführer', sondern sie spiegelt m.E. eine Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Problem des Todes wider, der zwar unvermeidbar, aber deshalb nicht von Schrecken geprägt ist.

IV. AUSSAGE UND ZIEL DES MYTHOS

Nachdem in den beiden Hauptteilen der Studie philologisch-literarische sowie inhaltliche Einzelanalysen durchgeführt worden sind, seien hier abschließend noch einige Aspekte hervorgehoben, die eine Gesamtinterpretation ermöglichen. Dadurch kann vielleicht die 'Grundaussage' des Mythos verdeutlicht werden, die für den Menschen in Mesopotamien wesentlich war, die aber auch für eine andere Zeit und Kultur bedenkenswert bleibt.

Eine Kurzform des Mythos könnte lauten: Der oberirdische Gott Nergal wird Unterweltsherrscher und Gatte der Ereškigal. In ausführlicherer Form bietet sich der Mythos, der eine Umschichtung in der Götterwelt beschreibt, folgendermaßen dar: Nergal verstößt gegen die bestehende Weltordnung, weshalb er in Konflikt mit der Unterwelt gerät. Um diese Konfliktsituation zu bereinigen, muß er die Unterwelt überwinden. Entweder gelingt es ihm, die Herrschaft über die Unterwelt zu erringen (wie es hier geschehen ist), oder es scheint die zweite Möglichkeit zu geben, nämlich daß er irgendwie von der Unterwelt unbehelligt gelassen wird (worauf Eas Ratschläge in S anspielen). Durch die Lösung des Konflikts mit der Unterwelt, indem Nergal Ereškigals Gatte wird, gerät der Kosmos ins rechte Lot, wodurch gleichsam die Ausgangssituation - wenn auch mit neuen Aspekten - wieder hergestellt worden ist. - Fragt man nun nach einer tieferen Bedeutung der ganzen Erzählung, stößt man allerdings auf Schwierigkeiten, da die recht unterschiedlichen Motive in verschiedene Richtungen weisen. Einige Interpretationen, die versucht worden sind, sollen hier vorerst referiert werden.

OPPENHEIM[1] sieht im Mythos eine Auseinandersetzung zwischen Ereškigal und den himmlischen Göttern. Nachdem Ereškigal durch das Fehlverhalten eines Gottes beleidigt worden ist, denkt sie an Rache. Dabei ist es verlockend, anzunehmen, daß die Götter von Zeit zu Zeit in die Unterwelt mußten, um von Ereškigal Nahrung zu erhalten, die es sonst nirgends gab. Ereškigal hätte

---

1 vgl. OPPENHEIM 195o, 15o - 152.

sich nun geweigert, diese Nahrung[2] in Zukunft den Göttern zu geben, wodurch deren ewige Jugend in Gefahr geriet. Daher war es für die himmlischen Götter notwendig, zu sehen, wie sie aus dieser mißlichen Lage wieder herauskommen konnten. Dazu erwählten sie ähnlich wie im Epos *enūma eliš* hier Nergal zum Anführer, der bereit ist, die Unterwelt anzugreifen und zu überwinden[3], was schließlich auch gelingt. Somit spielt die Erhöhung Nergals, des Retters der Götter, und die Eroberung der Unterwelt für den ganzen Mythos eine entscheidende Rolle. Nach OPPENHEIM liegt eine Erzählung vor, "which tells how Nergal saved his fellow gods, conquered the Netherworld and subdued its dreaded queen to become her husband and the king of this realm"[4]. - Diese Interpretation, die nur auf der Amarna-Version basiert, ist an einem Punkt anzugreifen. Die Feindschaft Ereškigals gegen alle oberen Götter ist im erhaltenen Text nirgends bezeugt, genauso wie für die Annahme, daß die oberen Götter vom Lebenswasser, das Ereškigal verwahrt, abhängig sind, kein ausdrücklicher Beleg vorhanden ist. Genauso wird auch der Zusammenhang mit dem Götterkampf im *enūma eliš* der Amarna-Version nicht gerecht; der Aufstieg des (ursprünglich relativ unbedeutenden) Nergal zum legitimen Unterweltsherrscher bleibt jedoch eine wesentliche Aussage des Textes.

Auch VON WEIHER[5] sieht als Ziel des Mythos die Schilderung, wie Nergal die Herrschaft über die Unterwelt ergreift. Ohne eine endgültige Entscheidung zu treffen, führt er noch weitere Einzelheiten an, die durch den Mythos ausgesagt werden. Einerseits läßt sich eventuell darin der Endpunkt einer Entwicklung sehen, die den Aufstieg Nergals vom unbedeutenden Unterweltsgott zum Unterweltsherrscher bringt, wobei der Streit zwischen Nergal und Ereškigal als Auseinandersetzung zwischen sumerischer (Ereškigal) und akkadischer (Nergal) Theologie anzusehen ist[6]. Der

---

2 konkret wohl das Lebenswasser, das in der Unterwelt aufbewahrt ist, vgl. IG 98f. 114. 118.
3 vgl. dazu Ee IV 27 - 34: Marduk wird als Führer für den Kampf gegen Tiamat eingesetzt.
4 OPPENHEIM 195o, 154.
5 VON WEIHER 1971, 54.
6 VON WEIHER 1971, 55 Anm. 3.

Mythos könnte allerdings auch mit dem Charakter Nergals als oberirdischer und unterirdischer Gott zusammenhängen; er sollte dann der zunehmenden Verstärkung des einen Aspekts als oberirdischer Lichtgott entgegenwirken und durch Nergals Unterweltsgang ein Gegengewicht schaffen. Allerdings schränkt VON WEIHER die Überlegung dahingehend ein, daß sie nur möglich ist, wenn die Entstehung des Mythos erst in der Kassitenzeit angesetzt wird[7]. - Grundsätzlich nimmt VON WEIHER zurecht an, daß der Mythos eine theologische Auseinandersetzung zwischen Nergal und Ereškigal widerspiegelt, doch dürften einige Akzente in dieser Auseinandersetzung etwas anders zu setzen sein.

SCHRETTER[8] geht ebenfalls vom Himmelsgott Nergal aus, der im Rahmen einer Umschichtung im Pantheon zum Unterweltsgott geworden ist; dabei deutet viel darauf hin, daß es sich bei dem Helden, dem 'gefallenen Gott', ursprünglich um den sumerischen Gott Meslamtaea handelt, der schließlich mit Nergal identifiziert worden ist. Gleichzeitig zeigt der Mythos die Auseinandersetzung zweier Gottheiten, die einen gemeinsamen Wirkungsbereich haben. Man kann im Mythos "den dichterischen Niederschlag des Gefühls eines Dichters sehen, daß der ihm als alt bewußte Kult der Ereškigal von dem neuen Nergals überflügelt wurde"[9]. - Der Frage, ob Meslamtaea wirklich als Vorläufer des 'gefallenen Gottes' Nergal angesehen werden kann, soll nicht weiter nachgegangen werden. Es dürfte aber die Entstehung des Mythos jedenfalls mit religiösen Umschichtungen im Pantheon zusammenhängen.

JACOBSEN ist in seinem Urteil sehr zurückhaltend. Die Erzählung ist nicht schwer zu interpretieren, man kann in ihr "a tale of sexual attraction, of the adolescent gambit of attracting attention and challenging by rudeness, and of the thin line between the wish to kill and passionate surrender"[1o] sehen; bei einer Frage nach der tieferen Bedeutung stößt man aber auf undurchdringliche Schwierigkeiten, sodaß JACOBSEN nicht einmal eine mögliche Erklärung anbietet.

---

7 vgl. VON WEIHER 1971, 55 mit Anm. 3 + 6.
8 vgl. SCHRETTER 1974, 1o6f.
9 SCHRETTER 1974, 1o6.
1o JACOBSEN 1976, 229.

Die hier referierten Deutungen des Mythos legen alle den Hauptakzent mehr oder minder auf die aitiologische Erklärung der Verbindung zwischen Nergal und Ereškigal, die ja auch nicht zu übersehen ist. Jedoch ist zu beachten, daß diese Verbindung von der Göttin ausgeht, Nergal also gleichsam von ihr geheiratet wird. Dies scheint sich wohl ins sumerische Milieu besser einzufügen als ins babylonische, wodurch die Herkunft des Mythos aus einem sumerischen Ort weiter gestützt werden kann[11]. Auch zeigt das Verhältnis zwischen Nergal und Ereškigal nochmals, daß Ereškigal wohl primär als Unterweltsgöttin zu gelten hat und Nergal erst sekundär mit ihr in der Unterwelt verbunden worden ist.

Ich möchte nun zu diesen Interpretationen noch einige Überlegungen hinzufügen, die zeigen sollen, welche Bedeutung der Mythos eventuell für die mesopotamische Religion und für den religiösen Menschen haben konnte. Die ganze Erzählung ist - bedingt einerseits durch die erotischen Motive, andrerseits durch die doch eher 'neutralen' Unterweltsmotive - ein sehr ansprechender Text, der dem Zuhörer/Leser wohl kaum Schrecken und Grauen vor der Unterwelt einjagen dürfte. Die Stilisierung als gewissermaßen 'schöne' Erzählung von der Unterwelt läßt vermuten, daß durch den Mythos versucht werden soll, Unterweltsgottheiten in einer Weise zu schildern, die es ermöglicht, sie in die kultische Verehrung miteinzubeziehen. Denn auch für Unterweltsgottheiten ist ein Kult notwendig, wobei es religionspsychologisch aber zu wenig sein dürfte, wenn lediglich das mysterium tremendum (oder sogar horribile) die kultische Verehrung sichern soll. Die schreckenerregenden Unterweltsvorstellungen,

---

11 Ob hier Anklänge an Reste eines Matriarchats vorhanden sind, wage ich nicht zu beurteilen. Die Beseitigung der Dyandrie durch Urukagina zeigt für die älteste Zeit in Sumer jedenfalls die Möglichkeit einer matriarchalischen Gesellschaftsform, vgl. RLA 3, 1o1 s.v. Frau. - RASHID 198o, 258 interpretiert die starke Stellung der Frau in der sumerischen Gesellschaft damit, daß in der vorgeschichtlichen Tell Halaf Kultur die Polyandrie verbreitet war, wodurch die Frau eine überragende Rolle spielte. Literarische Anklänge an diese Sitte sieht er bei Inanna/Ištar, die Gilgameš die Ehe anbietet (G VI 7ff) oder Dumuzi sich zum Gatten erwählt im *Streitgespräch zwischen Dumuzi und Enkimdu*.

die in *Ištars Gang in die Unterwelt* oder in der *Vision des Kummâ* greifbar werden, scheinen schwer mit einer kultischen Verehrung der Unterweltsgottheiten vereinbar gewesen zu sein[12]. - Es könnte hier somit ein sehr bewußter Versuch des Dichters vorliegen, seine Göttin Ereškigal zu popularisieren, indem er die negativen Aspekte der Unterwelt in seiner Darstellung weitgehend unberücksichtigt ließ. Denn in der Art und Weise, wie Ereškigal geschildert wird, ist ihr eine gewisse Sympathie von Seiten des Lesers/Zuhörers nicht zu versagen; je weiter die Erzählung fortschreitet, umso mehr wächst die Sympathie für sie, während aber auch Nergals Sympathie nicht verlorengeht[13]. Diese Schilderung von Ereškigal läßt daher vermuten, daß man den Verfasser von S vielleicht im Kreis von Verehrern/Priestern (?) Ereškigals und Nergals suchen darf.

Was sagt der Mythos über die Stellung des Menschen zum Kosmos und zu den Göttern aus? Welchen paradigmatischen Wert hat er? Zwei Schwerpunkte lassen sich dabei erkennen: Der Rahmen des Mythos zeigt, daß Nergal als 'Anteil' für Ereškigal vorherbestimmt ist, d.h. sein 'Tod' ist bereits von den Göttern beschlossen. Obwohl Nergal von seinem Schicksal nichts weiß, trägt er durch sein weiteres Verhalten entscheidend dazu bei, daß sein Schicksal erfüllt wird. Auch wenn Nergals Mißachtung der Unterwelt seinen Anspruch auf die Herrschaft über die Unterwelt andeutet, so ist dies gleichzeitig ein Verstoß gegen die (zum Zeitpunkt des Verstoßes noch gültige) Weltordnung und eine Beleidigung Ereškigals. Hierin dürfte der Mythos Situationen aufgreifen, die auch im menschlichen Bereich nicht unbekannt gewesen sind. Wer sich gegen ein Numen auflehnt, wer seinen Gott erzürnt, der muß als Strafe dafür sterben, so wie Nergal als Folge seines Verhaltens in die Unterwelt mußte. Es könnte hier also ein Versuch vorliegen, mit dem Problem des unerwarteten Todes fertig zu

---

12 vgl. VON WEIHER 1971, 87, der betont, daß es šu-ila Gebete nur an solche Götter gibt, denen man Vertrauen entgegenbringen konnte. - Eine der seltenen Stellen, in der vom Gebet zu Ereškigal die Rede ist, findet sich in der *Vision des Kummâ*; vgl. VON SODEN 1936, 15 Z 38: [*iš?-ni?-ma?*] *iš-ši qātē*^{II}*-šú ú-sa-ap-pi a-na* ^{d}*Ereš-ki-gal*.

13 anders in IG, wo die Sympathie für Ereškigal nicht wächst, während Inanna deutlich an Sympathie verliert.

werden. Tod ist nicht nur Schicksal, sondern er kann durch eigenverantwortliches Handeln bewirkt werden.

Aber der Mythos läßt noch eine andere Aussage über Tod und Unterwelt erkennen, an der nicht gerüttelt werden kann. Da S als Liebesgeschichte stilisiert ist, fügt es sich gut in den Kontext der Erzählung, wenn Ereškigal klagt, daß sie sich nicht mehr an den Wonnen ihres Geliebten sättigen kann. Vielleicht darf man in Ereškigals Unersättlichkeit aber auch eine Metapher sehen, hinter der die Unersättlichkeit der Unterwelt steht, die alles verschlingt. Somit bleibt trotz der ansprechenden Erzählweise klar: Wer dem Tod verfallen ist, kann nicht mehr daraus befreit werden, da die Macht der Unterwelt unüberwindbar ist. Trotz der Vorsichtsmaßnahmen, die von Ea unternommen werden, trotz der magischen Maßnahmen, mit denen Ea den aus der Unterwelt zurückgekehrten Nergal unkenntlich macht, muß Nergal doch in die Unterwelt gehen, oder in menschlichen Kategorien ausgedrückt: er muß letzten Endes sterben. - Vielleicht ist diese Aussage im Rahmen des Mythos ein Trost für den Menschen in Mesopotamien gewesen, der ihm half, sein Todesschicksal zu bewältigen. Wenn schon selbst ein Gott der Macht der Unterwelt nicht entkommen kann, wieviel weniger dann ein sterblicher Mensch.

Der Mythos bringt somit eine religiöse Aussage: Er zeigt, wie man in Mesopotamien teilweise[14] versucht hat, mit dem Phänomen des Todes fertig zu werden. Angesichts der Übermacht des Todes wandte man sich an die Unterweltsgötter, um in diesem Kult eine (schwache ?) Tröstung zu erhalten. Aber dieser Trost war immerhin so groß, daß man es für wichtig hielt, den Mythos bis in die Spätzeit der babylonischen Kultur zu überliefern.

Mit diesen Erwägungen zur Aussage des Mythos soll daher die vorliegende Arbeit, die Altes und Neues in der Interpretation von *Nergal und Ereškigal* gebracht hat, abgeschlossen werden. Es konnten einige Beobachtungen zur Stellung von *Nergal und Ereškigal* innerhalb der mesopotamischen Literaturgeschichte gemacht

14 Andere Auseinandersetzungen mit dieser Frage, sowie Antwortversuche sind z.B. die Suche nach dem Leben im *Gilgameš-Epos*, ein gewisser Agnostizismus oder die Überwindung des Todes zu größerem Ruhm, vgl. JACOBSEN 198o, 2of.

werden. Ebenso sind durch die Untersuchung des Mythos vielleicht einige neue Nuancen in der Unterweltsvorstellung hinzugekommen; auch konnte die Unterweltsherrscherin Ereškigal mit bisher unberücksichtigten Zügen geschildert werden. Und schließlich wurden kurze religionsgeschichtliche Ansätze im Vergleich von Unterweltsfahrten angedeutet. Somit fügt sich die literarische und religiöse Deutung des Mythos als Mosaiksteinchen in das Bild der altorientalischen Geistes- und Religionsgeschichte ein. Leider fehlen noch allzu viele Teile, sodaß die richtige Position dieses Beitrags mit Fragezeichen belastet bleiben muß.

ANHANG

1) Indizes (in Auswahl)

a) Namensregister

b) Sachregister

c) Stellenregister

Akkadisch:

2) Literaturverzeichnis

AFANASIEVA, V.

1981 Vom Gleichgewicht der Toten und der Lebenden. Die Formel sag-AŠ sag-a-na in der sumerischen mythologischen Dichtung, ZA 7o, 161-169.

AISTLEITNER, J.

1963 Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin.

ALSTER, B.

1972 Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth, Copenhagen (= Mesopotamia 1).

198o Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI[e] Rencontre assyriologique internationale, Copenhagen (= Mesopotamia 8).

BEHRENS, H.

1978 Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, Rome (= Studia Pohl: series maior 8).

BORGER, R.

1963 Babylonisch-assyrische Lesestücke, Bd. 2, Roma.

BOTTÉRO, J.

1971-72 Antiquites Assyro-Babyloniennes, AEPHEH 1o4, 79-116.

BUCCELLATI, G.

1982 The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha?, SMS 4, 53-57.

BURKERT, W.

1982 Literarische Texte und funktionaler Mythos. Ištar und Athraḫasis, in: J.Assmann/W.Burkert/F.Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Fribourg und Göttingen (= OBO 48), 63-82.

CAGNI, L.

1977 The Poem of Erra, Malibu (= SANE 1,3).

COOPER, J.S.

198o Critical Review: Hermann Behrens, Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, JCS 32, 175-188.

DELLER, K.

1965 Neuassyrisches aus Sultantepe, Or. 34, 457-477.

DIETRICH, M. / LORETZ, O.

1976 Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 24).

DIJK, J. van.
1971 Sumerische Religion, in: J.P.Asmussen/J.Laessøe (Hg), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 1, Göttingen, 431-496.
DUCHESNE-GUILLEMIN, M.
1983 Pukku und Mekkû, Iraq 45, 151-156.
EBELING, E.
1925 Liebeszauber im Alten Orient, Leipzig (= MAOG I/1).
1931 Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, 1. Teil: Texte, Berlin und Leipzig.
1949 Ein Heldenlied auf Tiglatpileser I. und der Anfang einer neuen Version von "Ištars Höllenfahrt" nach einer Schülertafel aus Assur, Or. 18, 3o-39.
EDZARD, D.O.
1965 Die Mythologie der Sumerer und Akkader, in: H.W.Haussig (Hg), Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart (= WdM I), 17-139.
FALKENSTEIN, A.
1965 Inannas Gang zur Unterwelt, in: Kindlers Literatur Lexikon, Bd. 3, Zürich, 2475-2479.
1968 Der sumerische und akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt, in: FS Caskel, Leiden, 96-11o.
GALTER, H.D.
1983 Der Gott Ea/Enki in der akkadischen Überlieferung. Eine Bestandsaufnahme des vorhandenen Materials, Graz (= Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 58).
GESE, H.
197o Die Religionen Altsyriens, in: H.Gese/M.Höfner/K.Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart (= RM 1o,2), 1-232.
GORDON, C.H.
1965 Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform selections, Glossary, Indices, Roma (= AnOr 38).
GRAY, J.
1965 The Legacy of Canaan. The Ras Shamra texts and their relevance to the Old Testament, Leiden, 2. Aufl. (= VT.S 5).

GURNEY, O.R.
1952 The Sultantepe Tablets. A Preliminary Note, AnSt 2, 25-35.
1955-56 The Assyrian Tablets from Sultantepe, Proceedings of the British Academy 41, 21-41.
196o The Sultantepe Tablets VII. The Myth of Nergal and Ereshkigal, AnSt 1o, 1o5-131.
GURNEY, O.R. / FINKELSTEIN, J.J.
1957 The Sultantepe Tablets I, London.
GURNEY, O.R. / HULIN, P.
1964 The Sultantepe Tablets II, London.
HAAS, V.
197o Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte, Rome (= Studia Pohl 4).
HALLO, W.W.
1962 New Viewpoints on Cuneiform Literature, IEJ 12, 13-26.
HEALEY, J.F.
1983 Burning the Corn: new light on the killing of Mōtu, Or. 52, 248-251.
HECKER, K.
1974 Untersuchungen zur akkadischen Epik, Neukirchen-Vluyn (= AOAT S 8).
HEIDEL, A.
1949 The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago.
HIRSCH, H.
1982 Über das Lachen der Götter, in: G. van Driel u.a. (Hg), Zikir Šumin. Assyriological Studies presented to F.R. Kraus on the Occasion of his 7oth Birthday, Leiden, 11o-12o.
HUNGER, H.
1968 Babylonische und assyrische Kolophone, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 2).
1976 Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil 1, Berlin.
JACOBSEN, Th.
1976 The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven und London.
198o Death in Ancient Mesopotamia, in: ALSTER 198o, 19-24.

1981 Mesopotamien, in: H.Frankfort (Hg), Alter Orient - Mythos und Wirklichkeit, Stuttgart, 2.unveränd. Aufl., 136-241.

JENSEN, P.

1900 Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen, Berlin (= KB 6,1).

JIRKU, A.

1962 Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit, Gütersloh.

McKAY, J.W.

1970 Helel and the Dawn-Goddess. A re-examination of the Myth in Isaiah XIV 12-15, VT 20, 451-464.

KILMER, A.D.

1971 How was Queen Ereshkigal Tricked? A new Interpretation of the Descent of Ishtar, UF 3, 299-309.

KINET, D.

1978 Theologische Reflexion im ugaritischen Ba^{c}al-Zyklus, BZ 22, 236-244.

1981 Ugarit - Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart (= SBS 104).

KIRK, G.S.

1970 Myth - its meaning and functions in ancient and other cultures, Cambridge u.a.

KNUDTZON, J.A.

1910/1915 Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen, 2 Bde, Leipzig (= VAB 2).

KOMORÓCZY, G.

1975 Akkadian Epic Poetry and its Sumerian Sources, AcAn 23, 41-63.

KRAMER, S.N.

1951 "Inanna's Descent to the Nether World" continued and revised, JCS 5, 1-17.

1960 Death and Nether World According to the Sumerian Literary Texts, Iraq 22, 59-68.

1964 The Sumerians. Their History, Culture and Character, Chicago, 2nd impression.

1969 The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer, Bloomington und London.

1980 Sumerian Literature and the British Museum: The Promise of the Future, PAPS 124, 295-312.

KRECHER, J.

1973 Neue sumerische Rechtsurkunden des 3. Jahrtausends, ZA 63, 145-271.

1978 Sumerische Literatur, in: RÖLLIG 1978, 100-150.

KÜHNE, C.

1973 Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 17).

LABAT, R.

1970 Les grandes textes de la pensée babylonienne, in: R. Labat/A.Caquot/M.Sznycer/M.Vieyra, Les religions du Proche-Orient asiatique, Paris, 13-350.

LAMBERT, W.G.

1957 Ancestors, Authors and Canonicity, JCS 11, 1-14.

1960 Babylonian Wisdom Literature, Oxford.

1973 Studies in Nergal, BiOr 30, 355-363.

1980 The Theology of Death, in: ALSTER 1980, 53-66.

LOEWENSTAMM, S.E.

1972 The Killing of Mot in Ugaritic Myth, Or. 41, 378-382.

MARGALIT, B.

1980 A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6), Neukirchen-Vluyn (= AOAT 206).

1980a Death and Dying in the Ugaritic epics, in: ALSTER 1980, 243-254.

MOOR, J.C. de.

1971 The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^{c}lu According to the Version of Ilimilku, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 16).

OLMO LETE, G. del.

1981 Mitos y legendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit, Madrid.

OPPENHEIM, A.L.

1950 Mesopotamian Mythology III, Or. 19, 129-158.

1964 Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation, Chicago.

PRITCHARD, J.B. (Hg).

1969 Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton, 3.Aufl.

PROPP, V.

1975 Morphologie des Märchens, Frankfurt (= stw 131) [Dt. Übersetzung von Morfologija skazki, Leningrad 1928].

RASHID, F.

198o Über die Tötung weiblicher Neugeborener zum Zwecke der Verminderung der Geburtenzahl in der "Samarra-Tell Halaf" Zeit, in: ALSTER 198o, 255-258.

REINER, E.

1978 Die akkadische Literatur, in: RÖLLIG 1978, 151-21o.

RÖLLIG, W. (Hg).

1978 Altorientalische Literaturen, Wiesbaden 1978 (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 1).

RÖMER, W.H.Ph.

1969 The Religion of Ancient Mesopotamia, in: C.J.Bleeker/ G.Widengren (Hg), Historia Religionum. Handbook for the History of Religions, Bd. 1: Religions of the Past, Leiden, 115-194.

SCHMÖKEL, H.

1971 Das Gilgamesch Epos. Eingeführt, rhythmisch übertragen und mit Anmerkungen versehen, Stuttgart, 2. überarb. Aufl.

SCHRETTER, M.K.

1974 Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon, Innsbruck (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Sonderheft 33).

SLADEK, W.R.

1974 Inanna's Descent to the Netherworld, The Johns Hopkins University, Ph.D., University Microfilms, Ann Arbor.

SODEN, W. von.

1936 Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen, ZA 43, 1-31.

1953 Das Problem der zeitlichen Einordnung akkadischer Literaturwerke, MDOG 85, 14-26.

1967 Zum Schlußstück von Ištars Unterweltsfahrt, ZA 58, 192-195.

SONNEK, F.

1940 Die Einführung der direkten Reden in den epischen Texten, ZA 46, 225-235.

STOLZ, F.

1982 Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba^{c}alsmythos, in: J.Assmann/W.Burkert/F.Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Fribourg und Göttingen (= OBO 48).

TALLQVIST, K.

1934 Sumerisch-Akkadische Namen der Totenwelt, Helsinki (= StOr. 5,4).

1938 Akkadische Götterepitheta, Helsinki (= StOr. 7).

THOMPSON, R.C.

1930 The Epic of Gilgamish. Text, Transliteration and Notes, Oxford.

TIGAY, J.H.

1982 The Evolution of the Gilgamesh Epic, Philadelphia.

WATSON, P.L.

1972 The Death of "Death" in the Ugaritic Texts, JAOS 92, 60-64.

WEIHER, E. von.

1971 Der babylonische Gott Nergal, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 11),

1983 Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil 2, Berlin.

WILCKE, Cl.

1973 Politische Opposition nach sumerischen Quellen, in: La Voix del' Opposition en Mesopotamie, Bruxelles, 37-65.

1977 Die Anfänge der akkadischen Epen, ZA 67, 153-216.

WILHELM, G.

1982 Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter, Darmstadt.

ZIJL, P. van.

1972 Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 10).

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* X–214–15* Seiten 1973. Vergriffen.

Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet.* 298 Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.

Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.

Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.* Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ / BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten 1977.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 467 pages. 1977. Epuisé.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salamos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG / OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages. 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages. 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN / WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten. 17 Abbildungen. 1982.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 Seiten. 1982.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabel Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1983.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perser Reich.* 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1983.

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of ancient Egypt.* The Term *DSR,* with special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figuren. 1985

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen.* Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. 1985

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches.* 82 Seiten. 1985

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt.* Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.* IX–93 Seiten. 1985